# Cómo hacer filosofía con palabras

## A propósito del desencuentro entre Searle y Derrida

Jesús Navarro Reyes

FILOSOFÍA

# *CÓMO HACER FILOSOFÍA CON PALABRAS*

## *A propósito del desencuentro entre Searle y Derrida*

JESÚS NAVARRO REYES

# Cómo hacer filosofía con palabras

## *A propósito del desencuentro entre Searle y Derrida*

*Prólogo de*
MARCELO DASCAL

Primera edición, 2010

Navarro Reyes, Jesús
Cómo hacer filosofía con palabras. A propósito del desencuentro entre Searle y Derrida / Jesús Navarro Reyes. – Madrid : FCE, 2010.

336 p. ; 21 x 14 cm – (Colec. Filosofía)
ISBN 978-84-375-0640-1

1. Filosofía moderna 2. Searle, John – Crítica e interpretación 3. Derriba, Jacques – Crítica e interpretación 4. Lenguaje y lenguas – Filosofía I. Ser. II. t.

LC B1649 Dewey 190 N339c

© 2010, Jesús Navarro Reyes

© 2010, del prólogo: Marcelo Dascal

Diseño de portada: Leo G. Navarro

Ilustración de portada: Carla P. Montaño López

D. R. © 2010, Fondo de Cultura Económica de España, S.L.
Vía de los Poblados, 17, 4.º-15; 28033 Madrid
www.fondodeculturaeconomica.es
editor@fondodeculturaeconomica.es

Fondo de Cultura Económica
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14200 México, D. F.
www.fondodeculturaeconomica.com

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra
–incluido el diseño tipográfico y de portada–,
sea cual fuere el medio, electrónico o mecánico,
sin el consentimiento por escrito del editor.

ISBN: 978-84-375-0640-1
Depósito Legal: M-14568-2010

*Impreso en España*

# ÍNDICE GENERAL

*Prólogo,* por MARCELO DASCAL ..... 13

*Prefacio* ..... 17

*Introducción* ..... 23

Abreviaturas utilizadas ..... 43

Cuadro cronológico ..... 44

I. *Austin: el lenguaje, la verdad y la fuerza* ..... 47
El ideal de un lenguaje descriptivo ..... 47
El tesoro del lenguaje ordinario ..... 50
La inasibilidad de los performativos ..... 57
Las fuerzas ilocutivas ..... 60
Formas de infortunio ..... 64
La plenitud del acto ilocutivo ..... 66
Retorno a la verdad a través del contexto ..... 71

II. *Searle: la intencionalidad de lo mental* ..... 75
Austin según Searle: los actos de habla ..... 75
El principio de expresabilidad ..... 77
Las promesas insinceras ..... 81
El giro mentalista ..... 87
Intencionalidad intrínseca y trasfondo ..... 91
El misterio de la consciencia ..... 99
Realidades sociales ..... 103

III. *Derrida: sospecha y deconstrucción* ..... 107
La tentación de la impaciencia ..... 107
La filosofía como acto de sospecha ..... 108
De la metafísica a la diferencia: Heidegger y Lévinas ..... 112
El desencanto de Husserl: la forma de lo presente ..... 117
El moderado encanto de Saussure: la estructura ..... 122
Crítica del fonocentrismo ..... 127
Escritura y «diferancia» ..... 128

IV. *Deconstruyendo a Austin* ..... 133
Comunicación y sentido ..... 133
Iterabilidad: la escritura como metáfora ..... 137
La ausencia de la intencionalidad ..... 141
Austin según Derrida: expectativas y decepciones ..... 146
Parasitismo: el olvido de una posibilidad necesaria ..... 150
Citabilidad e iteración ..... 154
El acontecimiento de la firma ..... 157

V. *La indignación del legítimo heredero* ..... 163
Derrida en los Estados Unidos ..... 163
Una respuesta inesperada ..... 167
Derrida según Searle: escritura y ausencia ..... 169
La intención y el acto comunicativo ..... 173
El Austin de Derrida, según Searle ..... 177
Falsos amigos filosóficos: la escritura ..... 180
Falsos amigos filosóficos: la intencionalidad ..... 184

VI. *Deconstruyendo a S.A.R.L.* ..... 189
Seamos serios ..... 189
Searle según Derrida: reconocerse en el enemigo ..... 191
Derrida's «Sarl's "Derrida's Austin"» ..... 196
El sujeto, Sociedad Limitada ..... 198
La intención en la emisión ..... 203
¿Es inocua la metodología? ..... 210
Ficciones teóricas ..... 215

VII. *Un debate viciado* ..... 223
El mundo patas arriba ..... 223
Las fronteras de los conceptos ..... 227
Apología de la deconstrucción ..... 231
Hacia una ética de la discusión ..... 237
Las invasiones bárbaras ..... 241
Los descontentos de la teoría literaria ..... 246
¿Dónde está el significado? ..... 250
Ontología y epistemología: las pretensiones del teórico ..... 254

VIII. *Cuando filosofar es hacer* ..... 261
La filosofía como acto de habla ..... 261
La instrucción filosófica ..... 268

Comunicación y reconstrucción del sentido ..... 273
«¿Y si *Sec* estuviera haciendo algo distinto?» ..... 276
El doble juego del infiltrado ..... 280
El comentario duplicante ..... 285
Agendas intelectuales ..... 288

*Conclusión* ..... 295
La precaria unidad de la filosofía ..... 295
Posiciones enfrentadas ..... 302
¿Qué es lo que permanece? ..... 305
La intención fungible ..... 309
Lo dicho y lo pensado ..... 314
¿Puede hacerse *presente* el saber-hacer? ..... 318
Argumentos y motivaciones ..... 323

*Bibliografía* ..... 327

*A Teresa Bejarano Fernández y José Luis López López,*
*que me ayudaron a entrar en la filosofía por caminos tan distintos.*

# PRÓLOGO

*Cómo hacer filosofía con palabras* es un título que alude directamente al del conocido clásico de la filosofía del lenguaje contemporánea, *How to do things with words*, publicado por el filósofo británico John Austin a mediados del siglo XX. Como hay mucho todavía por aprender en la obra aparentemente sencilla de Austin, la elección de Navarro no podía ser mejor, pues una buena parte de su libro se refiere, directa o indirectamente, a esa obra. Sin embargo, no toda alusión, por más directa que sea, es por eso transparente. ¿A qué precisamente alude esta alusión? Claro está que quien tendrá que decidirlo al concluir la lectura es el lector y no le quiero quitar, en este prólogo, el placer de la interpretación. Me contentaré con hacer referencia a otras alusiones presentes en el libro, algunas en el mismo título, que podrían guiar al lector hacia otras formas de reconocer su valor y originalidad. Pasemos entonces a nuestro ejercicio hermenéutico.

¿Querría con su obvia alusión sugerir Jesús Navarro que filosofar no es más que hablar o escribir, o sea, jugar con palabras, construir «sistemas» que, por grandiosos y pretenciosos que sean, no son más que meros textos? ¿O quizás estaría diciendo que la creación filosófica, aun cuando no crea solamente textos, crea por medio de ellos, conteniendo enunciados del tipo que Austin ha llamado con gran discernimiento «performativos», es decir, enunciados capaces de crear realidad por su mera enunciación en las condiciones apropiadas? O sea, ¿estaría Navarro sugiriendo que los textos filosóficos están permeados de afirmaciones análogas, por ejemplo, a las del pastor o cura o rabino o juez que, al declarar a un hombre y una mujer

unidos en matrimonio (religioso o civil, poco importa), provoca, gracias a las palabras que solemnemente pronuncia, el nacimiento en el mundo de un vínculo nuevo, más o menos permanente entre ellos, de una nueva realidad social de la cual no les será muy fácil deshacerse?

Pero si es a esta analogía a lo que se alude, ¿cuáles serían las «condiciones apropiadas» en las que al proferir los enunciados filosóficos se les daría su fuerza performativa propiamente *filosófica*? ¿Consisten aquellas condiciones en el tono con que son dichos o escritos los textos filosóficos, en la forma en que son escuchados o leídos, o más bien en la autoridad de los que los dicen o escriben frente a la obediencia de los que los escuchan o leen, o quizás en la ropa que visten al decirlos los que los dicen, acompañada del saber indispensable para que sean comprendidos por los que los escuchan? ¿O quién sabe qué otras condiciones misteriosas son las responsables del milagro filosófico que se realiza por medio de las palabras? Por lo tanto, lo que tendríamos que preguntarnos de modo implacable es exactamente aquello que subraya la primera palabra del título, ese *cómo* impertinente. Pues lo que está en cuestión es qué le da al texto filosófico su supuesta fuerza a la hora de captar, expresar, transmitir y crear realidad, y de esa forma su capacidad de convencer al lector u oyente de que aquello que el texto dice ha sido efectivamente creado, y que el texto responde a dicha realidad. *Cómo* hacer filosofía para obtener ese resultado, se nos pregunta. *Cómo* es eso posible, nos preguntamos nosotros. Lo que está en cuestión, cuando se trata no de los performativos comunes y corrientes que ha investigado Austin, sino de sus presuntos análogos, los «performativos filosóficos», por medio de cuya enunciación *hacemos* filosofía, es nada menos que lo que *es* hacer filosofía.

Por eso no nos encontramos aquí frente a un texto filosófico común y corriente, de aquellos que tratan de alguno de los muchos problemas de la filosofía, sin plantear sin embargo las cuestiones fundamentales que nos llevan, si no a explicar, por lo menos a interrogarnos sobre lo que hace de la filosofía filo-

sofía. Como las múltiples alusiones que sugiere su título, su contenido también trata de aclarar esta interrogación fundamental en forma indirecta, sirviéndose así de la multiplicidad de respuestas posibles presentes en las innumerables modalidades del filosofar.

Jesús Navarro analiza en su libro una confrontación sin compromisos entre dos grandes pensadores de nuestra época. Uno puede no estar de acuerdo con las posiciones de uno, del otro, o de ninguno de los dos; pero ambos son sin duda dignos de atención por parte de quienes se interesan por la filosofía. Aunque lo que Jesús Navarro muestra claramente es que, además de sus ideas, lo que merece atención es la confrontación misma entre esas ideas. Porque es en el momento del enfrentamiento entre ellas cuando las ideas filosóficas adquieren su pleno sentido al ser criticadas y defendidas, objetadas y justificadas por pensadores capaces. Es, en el momento de la controversia, de la crítica y de la defensa de ideas opuestas, donde el hacer filosofía se revela ante el observador en toda su magnitud, belleza y dificultad; al mismo tiempo, se le revelan en su magnitud y profundidad los productos de ese hacer ilimitado que son las ideas, teorías o posiciones enriquecidas inmensamente gracias a su capacidad de criticar y ser criticadas, de atacar y defenderse.

Jesús Navarro ha elegido para su análisis en este libro un debate de gran importancia en el pensamiento contemporáneo. Un debate que ha puesto frente a frente a representantes de las más importantes corrientes actuales de la filosofía. Un debate que ha aclarado no sólo la diversidad de posiciones entre esas corrientes, sino también sus diferencias metodológicas y argumentativas. Un debate que ha revelado cómo las teorías filosóficas pueden y deben ser vistas desde diferentes perspectivas para ser comprendidas mejor. Un debate que ha demostrado también cómo esa comprensión de hecho se obtiene a la luz del análisis riguroso de los argumentos y maniobras de cada uno de los adversarios al tratar de superar a su oponente. Jesús Navarro nos da así en su libro una importante lección sobre la práctica de la filosofía, que siempre va más allá de los

inevitables límites de la reflexión solitaria. Quizás la performatividad, a la que no sólo alude sino que también demuestra el libro, resida en el hecho de que la realidad que crea el filosofar es resultado del proceso necesariamente dialéctico que lo constituye.

MARCELO DASCAL
*Universidad de Tel Aviv*

# PREFACIO

Venus huic erat utraque nota.
OVIDIO, *Metamorfosis*, III, 323

*En 1998, durante la realización de mi tesis doctoral, tuve ocasión de asistir a algunas de las clases que impartía por aquel entonces Jacques Derrida en la École des Hautes Études en Sciences Sociales de París. Aquel curso, cuyo tema era «El perdón», partía del análisis del discurso político que siguió al* apartheid, *y tenía lugar en un anfiteatro multitudinario, repleto de estudiantes y profesores, autóctonos y extranjeros, que se diseminaban incómodamente por el suelo, recostados en pasillos y salidas de incendio. Sobre la mesa del orador reposaban numerosos aparatos de grabación que los oyentes habían ido colocando a título personal, con la intención de registrar las palabras del maestro y hacer perdurable su* voz *como* texto. *Casi avergonzado por ello, el discurso se disponía a atravesar fugazmente el terreno de la oralidad, a medio camino entre el texto escrito y el texto transcrito, en una lección que habría de ser estrictamente leída de principio a fin. Cuando Derrida hizo por fin aparición en la sala, el aura de su blanca cabellera se extendió por todo el auditorio en forma de silencio sepulcral. De sus enigmáticas palabras, a decir verdad, poco recuerdo; pero tardaré en olvidar la primera impresión de aquellas clases, y el ritmo pausado de su penetrante retórica.*

*En aquel momento estaba deseoso de conocer el pensamiento de Derrida porque su influencia en la crítica literaria de las décadas precedentes había sido difícil de exagerar. Los* Ensayos *de Montaigne, que eran el tema de mi tesis, habían sido expuestos a una nueva lectura por ciertos autores que, de modo más o menos*

*directo, decían recibir los influjos del deconstructivismo derridiano, dando lugar al llamado* textualismo *(«no hay fuera del texto», ergo la interpretación no debe salir del texto mismo). Este planteamiento me había parecido errado desde el principio, y por tanto tenía cierta predisposición contra aquel misterioso maestro. Sin embargo, a medida que fui leyendo su obra desde entonces, constaté que lo que no me convencía en el textualismo –al menos en sus manifestaciones más toscas– era precisamente que no desarrollaba de modo acertado el planteamiento de Derrida, confundiendo su concepto de «texto» con el ámbito limitado de las obras literarias. De ahí que, a diferencia del textualismo, Derrida me resultara cada vez más estimulante, pues creí encontrar en su obra un desarrollo vivo y penetrante del problema levinasiano de la alteridad (en concreto, en la manera que tiene de defender la* diseminación *del sentido). No obstante, he de admitir que su desarrollo me sigue resultando aún hoy, al menos en ocasiones, irritantemente críptico y oscuro.*

*Seis años después realicé una estancia posdoctoral en la Universidad de California-Berkeley, invitado por la profesora Janet Broughton, con la intención de desarrollar algunas líneas de mi tesis de doctorado. Durante aquel tiempo asistí al excelente curso de* Philosophy of Mind *que impartía Paul Skokowski pues, a través del problema de la identidad personal, había llegado a interesarme en esa disciplina. Dentro de su variopinto panorama, la posición de John R. Searle acerca de la intencionalidad de la mente me resultaba especialmente atractiva, siendo uno de los pocos autores que verdaderamente escapan a la larga sombra del conductismo. Aprovechando que, en el siguiente cuatrimestre, el propio Searle comenzaba a impartir un curso sobre filosofía social, me infiltré una vez más de libre oyente, con la misma inocente curiosidad que manifestara en París años atrás. La sala, como no podía ser de otro modo, también estaba completamente repleta (aunque, dando muestras de la eficaz organización norteamericana, cada alumno tenía su pupitre). Una cámara de vídeo registraba sistemáticamente los* actos de habla *del orador, preservándolos embalsamados en su contexto. El resultado no fue menos*

*deslumbrante, pues la fama de gran docente que tiene Searle es bien merecida: sin un papel por delante, y con más de setenta años, su agilidad mental es portentosa. La facilidad con que acuden a su mente los ejemplos más adecuados, la claridad con que expone sus argumentos, la firme definición de sus objetivos intelectuales y el dinamismo con que los transmite son verdaderamente envidiables (eso sí: tampoco es inmerecida su fama de testarudez pues, como es bien conocido, tiene una formidable habilidad para desembarazarse al instante, sin la más mínima intención de argumentar, de aquellas objeciones que considera superadas).*

*En el momento en que realicé aquellas estancias no tenía previsto en absoluto escribir el presente ensayo, pero probablemente nunca lo hubiera hecho de no haber sido por ellas. Y no sólo por los anecdóticos encuentros que pude tener con estas dos figuras del pensamiento actual, sino sobre todo porque aquellas estancias me permitieron vivir por unos meses en los contextos sociales y humanos donde desarrollaban sus respectivas actividades intelectuales, los ámbitos donde son admirados y respetados, teniendo así contacto con los modos de hacer filosofía en que se integran sus respectivas prácticas. El análisis comparado de ambas filosofías, y el esfuerzo por establecer un entendimiento entre ellas, es un proyecto imprudente y arriesgado que decidí llevar a cabo al constatar que cada uno de los fervorosos auditorios ante los que estos autores aparecían como grandes paradigmas intelectuales estaba perfectamente predispuesto a despreciar olímpicamente al otro: Searle, entre los deconstructivistas, no es más que un rancio teórico trasnochado; Derrida, entre la mayoría de los filósofos analíticos, un intelectual deshonesto y embaucador. ¿Cómo es posible que se den, simultáneamente, tal admiración y tal desprecio? ¿Es una situación definitivamente irremediable? ¿No debería ser la filosofía el ámbito de la comunicación abierta, del diálogo, del respeto? ¿No hay acaso problemas comunes en sus obras, sobre los que cada uno de ellos puede arrojar alguna luz, desde su propia perspectiva?*

*Al aproximarme a los textos del enfrentamiento explícito que tuvieron ambos autores me encontré en una posición relativamente favorable para comprender los motivos de su desencuentro,*

*habiendo conocido algo de ambos mundos. El choque entre sus planteamientos me resultó a la vez inevitable y sugerente, pues en el fondo presentía que un cierto entendimiento no era del todo descartable. Eso sí, dicho entendimiento implicaría la toma en consideración de la actividad filosófica desde una perspectiva más amplia que la estrictamente teórica. Es decir: como intentaré mostrar con detenimiento, la problemática confluencia de las filosofías de Searle y Derrida –en torno a cuestiones como la «iterabilidad», la «intencionalidad» o el «parasitismo» del lenguaje– no puede resolverse ateniéndonos exclusivamente a lo que cada autor* dice *sino que, como ya Austin sostuviera acerca de los actos de habla, ha de dirimirse en el terreno de lo que cada uno de ellos* hace *con lo que dice. Pero esto ya es cuestión que habrá de ser tratada en el libro.*

*Quisiera agradecer a Owen Flanagan la hospitalidad de su acogida en la Duke University en el verano de 2005, pues durante aquella estancia pude recoger la mayor parte de la bibliografía que precisaba, y mantener algunas conversaciones, tanto con él como con sus compañeros del Department of Philosophy, que me han sido de gran utilidad. Vaya también mi agradecimiento a los profesores y compañeros que han leído partes o la totalidad del manuscrito, por sus valiosos comentarios: entre ellos, Manuel Barrios Casares, César Moreno Márquez, Enrique Bocardo Crespo, Manuel Padilla Cruz, Luis Sáez-Rueda, Juan José Acero y Marcelo Dascal. He tenido ocasión de discutir largamente sobre la argumentación del libro con Teresa Bejarano, Pedro J. Chamizo-Domínguez, Antonio Pineda Cachero, Federico Rodríguez Gómez, Margarita Planelles Almeida, Miguel Vidal Pérez y Gabriel Arnáiz; el resultado debe mucho a sus observaciones atentas y minuciosas. A Cristina San Juan, con quien asistí a las clases de Derrida, quiero agradecer su infinita hospitalidad durante aquellas estancias. Más allá de lo estrictamente académico, el apoyo de mi familia ha sido tan incondicional como siempre; quisiera agradecer particularmente a Carla su inagotable paciencia y comprensión, y a Nora todo el tiempo que he dejado de dedicarle.*

*Presenté esbozos de este libro en distintos cursos de doctorado de la Universidad de Sevilla entre 2006 y 2008, y también he de*

*reconocer mi deuda con aquellos alumnos por sus perspicaces opiniones y críticas. Pero ante todo quisiera recordar especialmente a mis alumnos de la asignatura de Corrientes Actuales de la Filosofía de la Universidad de Sevilla, porque ante ellos me he visto en la obligación de ofrecer un amplio panorama del pensamiento contemporáneo, constatando la necesidad y la dificultad de integrar a los distintos autores en una historia común. Éste es el objetivo que persigue el presente libro, dentro del estrecho ámbito al que se ciñe, y debo mucho en ese sentido a los debates que hemos mantenido en clase.*

*J.N.R.*
*Sanlúcar de Barrameda, verano de 2009*

# INTRODUCCIÓN

> Las grandes figuras de la Historia de la Filosofía
> no suelen ser unos completos ineptos.
>
> MANUEL PAVÓN RODRÍGUEZ

En la primavera de 1996, la prestigiosa revista *Social Text*, editada por la Duke University Press en Carolina del Norte, dedica un número monográfico a la publicación de diversos ataques contra el cientificismo, en defensa de una visión relativista y posmoderna de la cultura contemporánea. Entre los artículos publicados encontramos uno de título ciertamente inquietante («Transgredir las fronteras: hacia una hermenéutica transformadora de la gravedad cuántica») donde, aplicando los últimos avances de la física y la matemática, se sostiene la imposibilidad de referirse a una realidad objetiva. La concepción del conocimiento humano como una progresiva constatación de hechos verificables, mediante los cuales descubrimos las leyes que estructuran la realidad, queda tajantemente descartada, y los productos de la ciencia moderna son equiparados a cualquier otro efecto cultural de la sociedad occidental. En este trabajo, escrito según los cánones retóricos de los *Social Studies*, el autor pretende demostrar, por ejemplo, cómo

> la $\pi$ de Euclides y la $G$ de Newton, que antiguamente se creían constantes y universales, son ahora percibidas en su ineluctable historicidad, y el hipotético observador acaba fatalmente descentrado, desconectado de cualquier vínculo epistémico con relación a un punto del espacio-tiempo que ya no se puede definir mediante el uso exclusivo de la geometría.[1]

[1] Alain Sokal: «Transgressing the Boundaries: Toward a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity», *Social Text*, 46/47, 1996, pp. 217-52. Citado por

A pesar de su apariencia grave y sesuda, el texto resultó ser una broma. Su autor, Alain Sokal, físico de la New York University, adquirió cierto renombre a raíz de aquel artículo, cuyo estilo abstruso y enrevesado imitaba el de buena parte de la filosofía francesa contemporánea, principalmente del ámbito postestructuralista: autores como Lacan, Deleuze o Baudrillard que, en opinión de Sokal, construyen sus textos ocultando tras ampulosas palabras una argumentación falaz desde el punto de vista lógico y absolutamente descabellada en cuanto a sus conclusiones. Asombrosamente, el manuscrito original pasó los estrictos procesos de selección de la revista, siendo leído como un texto serio hasta que poco tiempo después su autor hiciera públicas sus malévolas intenciones.[2]

Desde el mítico enfrentamiento entre Rudolph Carnap y Martin Heidegger hasta la irónica denuncia del caso Sokal, insidiosas acusaciones se han cruzado esporádicamente entre pensadores llamados analíticos, mayormente de tradición anglosajona, y pensadores continentales, generalmente de tradición alemana o francesa. Sin caer por ello en el fácil estereotipo, resulta difícil negar el hecho de que la filosofía contemporánea está dividida: hay inestabilidad en las fronteras, figuras que por su ambigüedad no son fácilmente ubicables, conceptos y problemas de aparente cosmopolitismo, que aparecen inesperadamente aquí y allá, en los contextos más diversos, pero la posibilidad de realizar una acusación tajante sigue en el aire: una acusación que no se efectúa en el seno del diálogo, sino que obstruye con firmeza las puertas del mismo, negando la entrada a la disensión razonada y la voluntad de mutuo entendimiento. Esa acusación es la siguiente: *lo que usted dice no tiene sentido.* ¿Para qué seguir hablando, pues?

---

la traducción de Joan Carles Guix Vilaplana en Alain Sokal y Jean Bricmont: *Imposturas intelectuales*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 242. En adelante citaremos los textos según las traducciones disponibles en castellano, que se irán indicando en nota. En los casos donde no se indique edición castellana, las traducciones son propias.

[2] Lo hizo en «A physicist experiments with cultural studies», *Lingua Franca* 6(4), mayo/junio 1996, pp. 62-4.

El enfrentamiento alcanza su mayor virulencia en el momento en que aquello que impide la comprensión no es ya la discrepancia en la definición de los conceptos, ni el planteamiento divergente de los problemas, sino la propia idea de concepto, o la tácita asunción de qué constituye un verdadero problema, en cuanto a formulación, temática y finalidad. Son los valores que subyacen al quehacer filosófico, y no sólo sus teorías, los que producen la brecha que señalamos. Podríamos acudir al ajado concepto kuhniano, e indicar que la discordia entre analíticos y continentales es un caso ejemplar de choque entre *paradigmas*; pero no podríamos pasar por alto el hecho de que los paradigmas se suceden dentro de cada uno de esos ámbitos, enfrentándose entre ellos con esa carga de irracionalidad que Kuhn encontró en las revoluciones científicas. Se trataría por tanto de una especie de metaparadigmas: grandes tradiciones inconmensurables que, generalmente, discurren en paralelo sin relación alguna. Esto hace además que la concepción diacrónica y evolutiva de Kuhn no sea aquí de aplicación, pues no hay a la vista ninguna posibilidad de integrar ambas tradiciones en una historia común en la que una pudiera aparecer como precedente de la otra: etapa obsoleta y superada a la que sólo le quedaría esperar un abandono definitivo e inexorable. Más bien parece que ocurra todo lo contrario: que ambas estén aquí para quedarse.

¿Cuánto puede retrotraerse en la historia esta diferencia de actitud? ¿Sería descabellado pensar que ya fuera su primera manifestación, allá por la Edad Media, el enfrentamiento entre los nominalistas de Oxford y los realistas de La Sorbona? ¿Tal vez, en el XVII, entre los empiristas ingleses y los racionalistas franceses? ¿O, por el contrario, la brecha no ha existido nunca, y sólo son estereotipos fantasmagóricos en los que propiamente nadie encaja, pero que constriñen nuestra comprensión del panorama de la filosofía contemporánea? El supuesto «bando» continental, por ejemplo, estaría constituido por un amasijo de corrientes muy diversas –fenomenología, hermenéutica, teoría crítica frankfurtiana, estructuralismo, postestructuralismo, o incluso neotomismo– que poco o nada tienen en común entre

sí, más allá del hecho de que los filósofos del supuesto «bando» contrario suelen etiquetarlos de ese modo, tomándolos como ejemplo de sofistería y vacuidad.[3] La llamada filosofía analítica, por su parte, parece haber levantado acta de su propia defunción, manteniendo sólo una cierta afinidad estilística con los hitos que inauguraran el movimiento.[4] Además, a la falta de unidad y coherencia interna de cada una de estas tradiciones se suma el hecho de que, precisamente en los momentos en que dicho enfrentamiento se hace patente, las fronteras se muestran inestables y borrosas. Un buen ejemplo es el famoso choque entre Rorty y Habermas, en el que actitudes y maneras de los dos bandos se encuentran entremezcladas en las respec-

[3] Simon Glendinning ha sostenido de modo convincente que no existe una tradición continental en filosofía, sino que ese título reúne de algún modo todo lo que la filosofía analítica falazmente considera su «Otro» (*The Idea of Continental Philosophy*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2006, pp. 12 y 83-4). En un sentido parecido, Simon Critchley ha mostrado que la noción de filosofía continental sólo ha recibido unidad como efecto de una proyección de la filosofía analítica («Introduction», en S. Critchley y W. Schroeder (eds.), *A Companion to Continental Philosophy*, Oxford, Blackwell, 1998). Sin embargo, aunque la procedencia del etiquetado sea exógena, no puede negarse que está comenzando a crear una cierta sensación de unidad en el ámbito continental: no hay nada que una tanto como la aparición de un enemigo común.

[4] Hans-Johann Glock constata, a su pesar, una doble tendencia de pérdida de identidad y pérdida de vigor entre los propios representantes de la filosofía analítica (*What is Analytic Philosophy?*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 1-2). Por ejemplo: J.J. Acero, paradigma de lo que suele considerarse en España un filósofo analítico, considera que, tras las aportaciones de autores como Quine, Sellars o Austin, «la filosofía analítica es ya un movimiento filosófico finalizado y, por tanto, agua pasada» (*Filosofía y análisis del lenguaje*, Madrid, Ediciones Pedagógicas, 1994, p. 17). Hilary Putnam ha abogado en este sentido por el abandono del término «analítico» como indicación de un movimiento o escuela («A Half Century of Philosophy, Viewed From Within», *Daedalus*, 126, 1997, p. 203). Hay en cambio quien defiende aún hoy su mantenimiento: unos apuntando que, más que cuestión de doctrina, se trata de una identidad de estilo (ver François Recanati, «Beyond Analytic Philosophy?», *Stanford French Review*, 17:2-3, 1993, pp. 197-206); y otros reivindicando para la analítica una serie de «normas cognitivas» de las que la filosofía continental, en mayor o menor medida, se considera exenta (ver Pascal Engel, «Analytic philosophy and cognitive norms», *The Monist*, 82:2, 1999, pp. 218-34).

tivas posiciones, lo cual ha hecho pensar a más de uno que las fronteras entre analíticos y continentales propiamente no existen, o que la dicotomía debería de ser abandonada en beneficio de otras demarcaciones teóricamente más relevantes. A ello han contribuido autores como Putnam, Goodman, Dreyfus, Ricoeur, Føllesdal o Tugendhat que, desde uno u otro bando, han fomentado en las últimas décadas un fructífero entendimiento.[5]

Sin embargo, basta con conocer *in situ* los modos de hacer filosofía que imperan a cada lado del canal de la Mancha –o del océano Atlántico– para tomar consciencia de que la brecha *existe*. Su justificación teórica puede estar en cuestión, pero lo que no puede negarse es que la idea de que hay tal brecha forma ineludiblemente parte de la autoconsciencia de la filosofía contemporánea.[6] Ahora bien, lo más desconcertante de esta esci-

[5] Lo cierto es que estos puentes entre ambas tradiciones se han trazado con mayor frecuencia desde planteamientos fenomenológicos, hermenéuticos o frankfurtianos que deconstructivos. Sobre la problemática constitución de las comunidades analítica y continental ver los artículos de Christopher Norris («Home Thoughts from Abroad: Derrida, Austin and The Oxford Connection», *Philosophy and Literature*, 10:1, 1986, pp. 1-25) y Marcelo Dascal («How Rational Can a Polemic Across the Analitic-Continental "divide" be?», *International Journal of Philosophical Studies*, 9:3, 2001, p. 317). Desde un planteamiento sociológico, Randall Collins ha sostenido que la diferencia entre ambas corrientes probablemente no sea más que un efecto de superficie bajo el cual se ocultan respuestas paralelas, y no muy distantes, a una misma situación histórica (*Sociología de las filosofías: una teoría global del cambio intelectual*, Barcelona, Hacer, 2005, pp. 757-60). Dummett ha señalado lo mucho que es compartido en su origen por ambas tendencias (ver *Origins of Analytical Philosophy*, Londres, Duckworth, 1993, p. 26).

[6] Puede que dicha idea, como opina Glendinning, no capte la escena, «pero no puede negarse que forma parte de ella» (*op. cit.*, pp. 4-5), algo que se pone de manifiesto en los recurrentes números monográficos que les dedican las revistas especializadas (ver, por ejemplo, *Stanford French Review*, 17:2-3, 1993; *International Journal of Philosophical Studies*, 9:3, 2001; o *Philosophie*, 35, 1992). Para un panorama general de la filosofía contemporánea en torno a esta división ver las obras de Pascal Engel (*La dispute. Une introduction à la philosophie analytique*, París, Minuit, 1997), Franca D'Agostini (*Analíticos y continentales. Guía de la filosofía de los últimos treinta años*, Madrid, Cátedra, 2000) o Luis Sáez Rueda (*Movimientos filosóficos actuales*, Madrid, Trotta, 2001 y *El conflicto entre continentales y analíticos: dos tradiciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 2002). Este último, además,

sión es precisamente que no suele haber enfrentamientos explícitos: lo extraño es que choquen, porque sólo donde hay coincidencia en algún aspecto, por nimio que sea, puede haber choque, y generalmente ni siquiera la hay. De este modo, la mayoría de los filósofos, tanto analíticos como continentales, consiguen aún hoy ignorar durante la mayor parte del tiempo la existencia de la facción contraria: las aportaciones del otro ámbito no suelen ser siquiera despreciadas como irrelevantes, extraviadas o confusas, sino sencillamente asumidas como el ruido de fondo que uno ha de ignorar para ponerse a trabajar en lo que verdaderamente importa. Afortunadamente, hay excepciones: unas veces con mejor actitud y otras de mala gana, ha habido ocasiones en que los filósofos de ambos meta-paradigmas no han tenido más remedio que hablar los unos acerca de los otros –aunque, en la mayoría de las ocasiones, sus respectivas intervenciones no hayan sido más que glosas prolongadas que vienen a justificar por qué *lo que usted dice no tiene sentido*. El presente ensayo pretende analizar uno de estos desencuentros: el que tuvo lugar entre John R. Searle y Jacques Derrida desde finales de los años setenta, en torno a la interpretación de la obra de John Langshaw Austin.

Antes de sumergirnos en el tema que nos ocupará durante el resto del libro, volvamos por un momento al caso Sokal. En su denuncia encontramos la clásica tesis *–lo que usted dice no tiene sentido–* presentada con una original y efectista argucia retórica, pues Sokal vendría a afirmar algo parecido a lo siguiente: «al decir yo lo que usted dice, por mucho que usted crea entenderme, sé que lo que yo digo no tiene sentido, ergo *lo que usted dice no tiene sentido*».[7] El argumento de Sokal pre-

---

ha abogado por una diferencia de peso entre ambas tradiciones en cuanto a sus presupuestos y proyectos ontológicos, como veremos más adelante.

[7] De hecho, Sokal y Bricmont se plantean como tarea en *Imposturas intelectuales* demostrar que un gran número de textos fundamentales del movimiento postmoderno y postestructuralista, «si parecen incomprensibles, es por la sencilla razón de que no quieren decir nada» (*op. cit.*, p. 23). Esta crítica ha sido desarrollada con una actitud más sosegada por Jacques Bouveresse en diversas ocasiones (por ejemplo, en *Prodiges et vertiges de l'analogie*, París, Raisons d'Agir, 1999).

tende rebatir la posición contraria sosteniéndola él mismo y demostrando, desde su interior, que es insostenible. Sokal introduce al lobo en terreno enemigo vistiéndolo con piel de cordero, haciendo uso de una estrategia que, como veremos más adelante, comparte estructura con el ya clásico argumento de la *habitación china*, presentado por Searle en los ochenta contra el proyecto de la Inteligencia Artificial fuerte. No obstante, si hemos comenzado refiriéndonos al caso Sokal no ha sido simplemente por partir de otro ejemplo del clásico enfrentamiento entre filosofía analítica y continental. En realidad, aquél no fue precisamente un caso paradigmático de dicho enfrentamiento, puesto que Sokal no puede ser considerado –ni por su formación, ni por sus intenciones en aquella obra– como un filósofo. Por el contrario, es la *forma* del caso Sokal lo que parece guardar estrecha relación con el *contenido* del caso que aquí nos ocupa, pues el modo que tuvo Sokal de presentar su crítica nos recuerda al motivo del desencuentro entre Searle y Derrida. Sokal presenta su texto como obra seria, *oratio recta* en la que, supuestamente, se sostiene una determinada tesis con una serie de argumentos. El contexto en el que se publicó el artículo no hacía previsible otro tipo de interpretación: *Social Text* era una revista prestigiosa, en cuya línea editorial encajaba perfectamente, por su temática y por su intención aparente, el empeño posmoderno y relativista del texto de Sokal. No obstante, la ampliación del contexto en que fue leído a raíz de su desenmascaramiento posterior hizo que un discurso que, en principio, parecía serio resultara ser jocoso y burlón; lo que se presentaba como una argumentación rigurosa, se reveló como una parodia; lo que aparentaba ser la tesis pasó a constituirse como antítesis de lo dicho.

El lenguaje utilizado por Sokal puede ser descrito como anormal: se construye aparentando normalidad, pero siendo constitutivamente algo distinto. El hecho de que sea leído como discurso normal o como discurso irónico, sarcástico o satírico dependerá del contexto en el que sea recibido. Y dicho contexto tal vez no pueda ser determinado exhaustivamente de

antemano: en principio, por enrevesada que sea esa posibilidad, es perfectamente concebible que el día de mañana Sokal publique un nuevo artículo denunciando su propia denuncia como una nueva y retorcida estrategia retórica. Tal vez Sokal sea en realidad un posmoderno disfrazado de científico cientificista que, a su vez, vistió por un momento las guisas del *todo vale*.

Aun aceptando la posibilidad de que en algún momento llegue el desenmascaramiento del desenmascaramiento, cabe preguntarse si acaso no hay algo que sea *el hecho*: si, *de hecho*, Sokal quiso decir lo que dijo, o en realidad quiso decir lo contrario. Cabe plantearse el problema de si, una vez considerado el contexto del discurso –caso de que sea factible hacer tal cosa de un modo exhaustivo–, es posible estar absolutamente seguros de que nos encontramos ante un acto de habla *normal* y *serio* que, por tanto, haya de ser entendido en su sentido *literal*. Ese aspecto formal del *affaire* Sokal es el contenido material del caso que aquí nos ocupa.

*

Searle y Derrida son dos autores estrictamente contemporáneos: nacen prácticamente a la vez (uno en el estado de Colorado, en 1932, y el otro en Argelia, en 1930), y ambos tienen 37 años cuando publican sus primeros libros (*Actos de habla* en 1969 y *De la gramatología* en 1967), que resultaron ser aportaciones canónicas en sus respectivos ámbitos. En el momento de su enfrentamiento eran ya autores de referencia, y se encontraban en plena etapa de madurez intelectual. El desencuentro entre ellos estuvo marcado por la ausencia de Austin, uno de los grandes filósofos de la generación anterior, que había dejado inconclusa una obra incipiente y prometedora en la que pretendía considerar el lenguaje desde una perspectiva más amplia que la adoptada hasta el momento (no partiendo de una abstracción lógica e idealizada, sino incluyendo en el análisis todos los elementos pragmáticos y contextuales que lo dotan de sentido y validez en su uso cotidiano). Tras haber dirigido la tesis de doctorado de Searle sobre *Sentido y referencia* –leída en Oxford en 1959– y antes de concluir su importante obra *Cómo*

*hacer cosas con palabras*, Austin falleció prematuramente por culpa de un cáncer de pulmón. En ese momento Searle tomó el testigo de su maestro, desarrollando durante los años sesenta una de las posibles interpretaciones de su obra, que daría lugar a la hoy archiconocida «teoría de los actos de habla». Su intención fue roturar el terreno descubierto por Austin para, como veremos más adelante, integrar el pragmatismo lingüístico en un contexto filosófico y científico más amplio, en la mejor tradición de la filosofía analítica de Wittgenstein o Strawson.

A principios de los setenta tuvo lugar la osadía que desencadenaría el enfrentamiento: Jacques Derrida, en su afán por *transgredir las fronteras*, abandona por un momento el ámbito puramente continental en el que se había gestado su pensamiento –entre las críticas levinasianas a la fenomenología, la hermenéutica ontológica heideggeriana y el postestructuralismo– para aplicar sus métodos deconstructivos a la obra de Austin. Derrida dice encontrar en ella un esfuerzo «casi nietzscheano» por retrotraer el lenguaje a la vida, por subyugar la cuestión de la *verdad* a la de la *fuerza*, aunque, en su opinión –y ya veremos qué significa todo esto–, Austin sucumbe de nuevo a una «metafísica de la presencia» que da la espalda a las perspectivas revolucionarias de su propio trabajo, recayendo, a través de la noción de *contexto*, en un planteamiento convencional fono-logo-céntrico. Derrida ofreció su lectura de Austin en un congreso canadiense en 1971, con una conferencia en francés que llevó por título «Firma, acontecimiento, contexto»;[8] pero la tormenta no habría de desatarse hasta 1977, con la traducción al inglés de dicho texto, publicada por Samuel Weber y Jeffrey Mehlman en el primer número de la revista *Glyph*, de la John Hopkins University.[9] El motivo: a página seguida del artículo se

[8] «Signature événement contexte» fue publicado por primera vez en francés en las actas del *Congrès International des Sociétés de Philosophie de Langue Française* (Montreal, agosto, 1971), y recogido posteriormente en la colección de obras de Derrida *Marges de la Philosophie* (París, Minuit, 1972). Lo citaremos por la traducción de Carmen González Marín en *Márgenes de la Filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989, pp. 347-72.

[9] «Signature Event Context», *Glyph*, I, 1977, pp. 172-97.

encuentra una crítica mordaz y destructiva del mismo por parte de John Searle, denunciando –no podía ser de otro modo– que lo que Derrida sostiene en su texto sencillamente *no tiene sentido*. El texto de Searle lleva por título «Reiterando las diferencias: una respuesta a Derrida»:[10] Searle dice *responder* a Derrida, lo cual da una idea de hasta qué punto se considera a sí mismo como legítimo heredero filosófico de Austin (pues el texto del francés no se refería en ningún momento a Searle, que ni siquiera era citado en él, sino a su maestro). Searle toma por él la palabra, asumiendo su propia interpretación como si fuera la que Austin mismo habría llevado a cabo, de no haberle sobrevenido la muerte. Es por tanto Searle quien responde al escrito de Derrida sobre Austin, denunciando que el texto está plagado de falacias argumentales y flagrantes confusiones entre conceptos tan básicos que cualquier alumno de grado de una buena universidad estadounidense debería conocer y distinguir a la perfección. La respuesta refleja la tensión y el desprecio imperante en los departamentos de filosofía de las universidades americanas ante la progresiva conquista de los departamentos de literatura por parte de los críticos postestructuralistas.

Pero Derrida era bien conocido por no amilanarse ante las críticas, y quizás sea éste el mejor ejemplo de esa actitud: el segundo número de *Glyph*, publicado aquel mismo año, se cierra con un artículo de dimensiones desproporcionadas, «Limited Inc. a b c...», en el que Derrida pretende rebatir una por una cada crítica, cada argumento, cada pequeño renglón de la *respuesta* de Searle.[11] El francés sucumbe igualmente a la tentación de la polémica, acusando a su oponente –parodiado tras el acrónimo S.A.R.L.– de no haber entendido nada de su texto, y de dirigirle constantemente como críticas ideas que él mismo pretendía sostener.

La polémica tuvo una considerable repercusión en los medios culturales franceses y americanos, y desde entonces ha

[10] «Reiterating the Differences: A Reply to Derrida», *Glyph*, I, 1977, pp. 198-208.

[11] *Glyph*, II, 1977, pp. 202 y *ss.* Traducción al inglés de Samuel Weber.

habido un goteo constante de bibliografía secundaria al respecto. Aunque Searle no escribió propiamente una contrarréplica, es posible rastrear los estertores del debate en una reseña que publicó en el *New York Review of Books*[12] y algún artículo posterior.[13] Por otra parte, Derrida reflexiona detenida y abiertamente sobre el enfrentamiento en una entrevista epistolar mantenida con Gerald Graff una década después, que lleva por título «Toward An Ethic of Discussion», donde el francés intenta centrarse en la cuestión de la cortesía académica, de cuya ausencia en aquel debate él mismo acepta ser, al menos en parte, responsable.[14]

*

En varias ocasiones hemos utilizado la palabra *desencuentro*, pero ¿cómo es posible que tal cosa tenga lugar? Sería preciso algo tan contradictorio como que hubiese un espacio común, que dos personas pudieran compartir, sin que por ello llegaran a encontrarse: un lenguaje compartido en el que les fuera posible empezar a no entenderse. En el caso que nos ocupa, ese lugar corresponde evidentemente a la obra de Austin, y ese lenguaje es el que ambos autores heredan de él, en torno a términos clásicos –como «habla», «verdad», «fuerza» o «sentido»– y ciertos

[12] «The World Turned Upside Down», *The New York Review of Books*, 30:16, 27/10/1983. La reseña, que tenía por objeto un libro de Jonathan Culler (*On Deconstruction: Theory and Criticism After Structuralism*, Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 1982), ha sido traducida al francés por Jean-Pierre Cometti, y publicada en forma de opúsculo: *Déconstruction – Le langage dans tous ses états*, Combas, Éditions de l'Éclat, 1992.

[13] Principalmente «Rationality and Realism: What Is at Stake?» (*Daedalus*, 1993, 122:4, pp. 55-83) y «Literary Theory and Its Discontents» (*New Literary History*, 1994, 25:3, pp. 637-67).

[14] «Signature évenement contexte», «Limited Inc. a b c» y la entrevista con Graff están disponibles en inglés, editados por el propio Graff (Evanston, IL, Northwestern University Press, 1988) y en francés, editados por Elisabeth Weber (París, Galilée, 1990), con idéntico título: *Limited Inc.* La paginación de nuestras citas de «Limited Inc. a b c» y «Afterword...» remiten a su versión inglesa, aunque haremos referencia puntualmente a la versión francesa cuando sea conveniente matizar la traducción.

neologismos –como «performativo», «infelicidad», «ilocutivo» o «perlocutivo». Pero cabe preguntar si, por detrás de la coincidencia en el uso de los significantes, hay realmente algo común y compartido en el modo que tienen Searle y Derrida de comprender esas palabras, en la manera en que resuenan dentro de sus respectivos espacios intelectuales, en consonancia con sus respectivos pasados vitales.

El desencuentro intelectual, caso de que tal cosa sea posible, es sólo un tipo particular de desencuentro humano, acontecimiento bien estudiado por los novelistas. Milan Kundera, por ejemplo, escribió todo un «diccionario de palabras incomprendidas» mostrando cómo los amantes de *La insoportable levedad del ser*, Franz y Sabina, asimilaban de modo distinto cada una de las palabras y conceptos que entraban en juego en su relación amorosa. De ellos decía Kundera algo que podría aplicarse a la perfección a los autores de nuestro desencuentro:

> Comprendían con precisión el significado lógico de las palabras que se decían, pero no oían en cambio el murmullo del río semántico que fluía por aquellas palabras. [...] Mientras las personas son jóvenes y la composición musical de su vida está aún en sus primeros compases, pueden escribirla juntas e intercambiarse motivos [...], pero cuando se encuentran y son ya mayores, sus composiciones musicales están ya más o menos cerradas y cada palabra, cada objeto, significa una cosa distinta en la composición de la una y de la otra.[15]

He ahí el motivo tanto del encuentro como de su no realización, que acaece cuando, al tiempo que se coincide en lo que Kundera llama el «significado lógico de las palabras», se ignoran consciente o inconscientemente los *ríos semánticos* que fluyen por ellas. La mayoría de los estudios realizados acerca del desencuentro entre Searle y Derrida comete el mismo error en que cayeron ambos autores en su día: ignorar sistemáticamente

[15] Barcelona, Tusquets, 1992, p. 88; traducción de Fernando de Valenzuela.

los ríos semánticos que fluyen por sus respectivos discursos. Es un espejismo peligroso creer que esos ríos pueden ser dejados de lado con sólo ignorarlos; pero no lo es menos pensar que la tarea propiamente filosófica sólo puede ponerse en marcha tras una sistemática depuración terminológica, una *epojé* del lenguaje, que logre desvincular cada palabra de sus diferentes ecos y reminiscencias. Semejante purificación del sentido de los textos probablemente no fuera realizable y, en cualquier caso, tendría con toda probabilidad resultados nefastos, pues las palabras, desprovistas de esos ríos semánticos que las nutren, degenerarían en cauces secos e inertes. Por ese motivo, lo que es preciso realizar, si verdaderamente aspiramos a entender mejor aquel desencuentro, es remontar ambos ríos con la esperanza de que, una vez recorridos los pasados de los autores, seamos capaces de reconocer las fuerzas que vienen a confluir en sus obras, por detrás de las palabras que aparentemente comparten.

Ahora bien: hay motivos, profundamente arraigados en la idiosincrasia de la comunidad filosófica actual, que han dificultado hasta hoy esta tarea. En una imagen risueña y autocomplaciente de la filosofía, suele decirse que las actitudes que están en su base son la *curiosidad*, el *asombro* ante el mundo y, ante todo, el *respeto* a la diferencia de opinión –condición imprescindible del debate y la discrepancia razonada. Desgraciadamente, nada hay más lejos de la realidad, pues cuando atendemos al modo que tienen los filósofos de enfrentarse al corpus de su disciplina, probablemente la actitud más generalizada sea la del *desprecio*: un desprecio manifiesto y perseverante hacia cualquier planteamiento que diverja considerablemente de la propia posición. Y no se trata de una actitud que afecte únicamente a la escisión entre analíticos y continentales; tomemos a un filósofo actual cualquiera: es muy probable que sea mayor el número de autores que merecen su desprecio, que el de aquellos que admira o respeta.[16] El problema es que, como tende-

[16] Como ha señalado Collins, «todos los diversos movimientos posteriores a la realineación de principios del siglo XX fueron vehementes de un modo sin pre-

mos a encerrarnos en la propia escuela, creemos que esa admiración y ese respeto constituyen lo esencial de nuestra actividad, cuando en realidad son preocupantemente limitados. Los pocos autores que respetamos al menos tienen nombre; la ingente multitud de los que despreciamos, en cambio, permanece innominada tras cómodas etiquetas que rechazamos con desdén, no dedicándoles siquiera un esfuerzo serio de refutación.

Si tendemos a ignorar los ríos semánticos que recorren las obras de determinados autores no es sólo porque no los conozcamos, sino porque no los consideramos dignos de ser conocidos.[17] De ahí que sea precisa, para iniciar nuestra tarea, una cura de humildad. La arrogancia suele ser defecto de los grandes pensadores, pero sólo en ellos es excusable. No es inusitado verlos despreciarse unos a otros como meros incompetentes de renombre inmerecido, que rellenan páginas con ideas obsoletas y falaces. Sin duda eso fue lo que ocurrió en el desencuentro que nos ocupa, pues ambos parecieron menospreciarse mutuamente en tanto que intelectuales, mas no debe serlo ahora: por el contrario, conviene pecar de ingenuo y aceptar acríticamente al menos la idea que abre estas páginas: que «las grandes figuras de la Historia de la Filosofía» –y sólo el futuro dirá si es exagerado calificar así a nuestros dos autores– «no suelen ser unos completos ineptos». Por supuesto, el hecho de que un determinado autor o una determinada obra se inscriban con cierto renombre en una tradición no justifica sus argumentos ni les da más valor o peso filosófico; pero al menos deja sin justificación

---

cedentes en su condena de cualquier otro modo de hacer filosofía. Dicha militancia sobrevivió a casi todas las otras características fundamentales de su programa». (*op. cit.*, p. 757; traducción de Joan Quesada).

[17] ¿Hasta qué punto la *voluntad de ignorancia*, y no sólo la de *saber*, ha desempeñado un papel fundamental en la historia de la filosofía y, en concreto, en la filosofía contemporánea? Sin duda, la llamada «epistemología de la ignorancia» tendría mucho que decir aquí (y agradecemos a José Medina que nos ilustrara en este sentido): la negativa persistente a dedicar el propio tiempo a leer y comprender posiciones divergentes, actitud que prolonga de modo indefinido un desconocimiento activo y militante, por omisión reiterada de un cierto *deber epistémico*, tiene un efecto sobre la evolución de la filosofía que no debería pasar desapercibido.

todo desprecio precipitado que nos impida prejuiciosamente abrirnos a la posibilidad de que tengan valor y sentido.

Ya que ni Searle ni Derrida fueron capaces de definir un espacio donde el debate pudiera desarrollarse con la paz y el sosiego que exigen los problemas filosóficos, intentaremos aquí establecer dicho espacio, siendo conscientes del riesgo y la insensatez de proponerse uno mismo como posible campo de batalla. Y hemos optado por hacerlo prestando en todo momento atención al detalle de la controversia, centrándonos en la minucia de la argumentación, antes que dejarnos llevar por grandes y ampulosas tesis acerca de la Racionalidad, la Verdad, el Realismo, la Modernidad u otros grandes principios cuyo cuestionamiento favorece el posicionamiento radical, predisponiendo a un enfrentamiento enconado e improductivo. Nos mantendremos así durante la mayor parte del libro, temerariamente, en plena falla tectónica, sin decidirnos a apoyar nuestros pies en una placa u otra de modo definitivo, intentando ejercer más como árbitro que como juez.

Generalmente, las lecturas que se han realizado del enfrentamiento sí han tomado partido desde el principio: hay numerosas lecturas postestructuralistas, que defienden a ultranza el planteamiento derridiano, y algunas –notablemente menos numerosas– de corte analítico, que hacen otro tanto con respecto a Searle.[18] En ocasiones se ha apelado a una tercera vía mediadora, como en la excelente lectura de Manfred Frank, que pretende asumir y superar los propósitos de ambos autores desde los planteamientos de la hermenéutica contemporánea.[19]

[18] Entre los defensores de Derrida se encuentran, por ejemplo, Jonathan Culler, Stanley E. Fish, Christopher Norris o Simon Glendinning. Entre los de Searle, nada menos que Richard Rorty y Jürgen Habermas, aunque por motivos diametralmente opuestos. Una prolija defensa de Searle (que a su vez le dirige importantes críticas acerca de su fallida lectura del oponente) está en la tesis de doctorado de Kevin Halion: *Deconstruction and Speech Act Theory: A Defence of the Distinction between Normal and Parasitic Speech Acts*, McMaster University (Canada), 1989. Otra puede encontrarse en el libro de Raoul Moati *Derrida/Searle. Déconstruction et langage ordinaire*, París, Presses Universitaires de France, 2009.

[19] «La loi du langage et l'anarchie du sens. A propos du débat Searle-Derrida», *Revue Internationale de Philosophie*, 151:38, fasc. 4, 1984, pp. 396-421 (des-

Pero ninguna de estas opciones será la que adoptemos aquí: no optaremos por una tercera vía al modo de Frank, pues más que arrojar luz sobre el asunto podríamos terminar oscureciéndolo; pero tampoco estaremos parapetados en el planteamiento de uno de los contendientes, actitud que sólo podría llevarnos a ofrecer una visión parcial y sesgada de la historia. Por el contrario, nuestra opción metodológica consistirá en apuntar los presupuestos de las lecturas que Searle por una parte y Derrida por otra hicieron de la obra de Austin, intentando subrayar la riqueza que, desde sus respectivos contextos, ambos encontraron en ella. Sólo adoptaremos una posición externa al debate al final de nuestro análisis, pues en principio aquello a lo que aspiramos es a ver unos autores desde la óptica de los otros: a Austin desde Searle, a Austin desde Derrida, a Derrida desde Searle y a Searle desde Derrida. Y todo este juego de espejos tiene una clara justificación: estamos convencidos de que no hay una mirada pura, desprejuiciada, desde la que sea posible observar con frialdad el enfrentamiento; por el contrario, nuestra lectura apuesta por asumir las diversas perspectivas que confluyen en el desencuentro, haciendo patentes ciertos aspectos que quizás para ellos no lo fueron tanto, enriqueciendo unas lecturas con otras, superando en la práctica ese desprecio congénito que suele acompañar en nuestros días a la actividad filosófica.

*

El libro comienza con un primer capítulo en el que recorreremos brevemente la historia que conduce desde la llamada «concepción heredada» de la filosofía analítica –deteniéndonos por un momento en el hito del *Tractatus* de Wittgenstein– hasta el giro pragmatista que centró la atención en el lenguaje cotidia-

---

pués recogido en *The subject and the text*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. 122-89). Paul Ricoeur ha hecho también una memorable lectura en clave hermenéutica de la teoría de los actos de habla (*Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, 1996, pp. 18-36), aunque no hace referencia a este debate en concreto.

no, con la intención de presentar las líneas generales del inconcluso proyecto filosófico de Austin. En el segundo capítulo esbozaremos el modo que tuvo Searle de asumir ese proyecto en *Actos de habla*, así como su posterior búsqueda de fundamentos en el ámbito de la filosofía de la mente. Sólo así podrá entenderse después su reticencia no sólo a admitir, sino incluso a *comprender* las críticas derridianas, dado que la cuestión que estuvo en juego –muy al contrario de lo que el propio Searle pensó– no fue meramente tangencial para su filosofía, un breve alto en el camino para deslegitimar una lectura falaz de la obra de su maestro. Sostendremos, en cambio, que las críticas formuladas por Derrida apuntaban al núcleo mismo de la teoría de la intencionalidad de Searle y, por ende, de todo su sistema.

Por otra parte, para que estas críticas resulten cabalmente comprensibles, habremos de remontar en el tercer capítulo la vertiente continental del problema, partiendo de los denominados «filósofos de la sospecha», que son el germen de la actitud antihumanista y antimetafísica de Derrida. Revisitando igualmente las raíces heideggerianas y estructuralistas de su pensamiento, intentaremos comprender cómo se recibieron las ideas de Austin en aquel contexto, resultando a un tiempo extraordinariamente prometedoras y tremendamente decepcionantes.

El primer tercio de este ensayo estará por lo tanto dedicado a comprender los antecedentes del desencuentro, remontando los ríos semánticos que hicieron resonar los mismos términos, en cada contexto, de un modo profundamente distinto. Este paso inicial ha sido generalmente obviado en los estudios que, hasta el momento, se han realizado sobre el debate, principalmente por presuponer que los conceptos y momentos de la Historia de la Filosofía que dieron lugar a los planteamientos de Searle o Derrida eran bien conocidos por la comunidad filosófica. No obstante, lo que está en juego en este debate es precisamente la existencia de *una* comunidad filosófica que comparta no ya un corpus de conocimientos básicos, sino incluso un canon de autores y obras relevantes, cuyo conocimiento

quepa dar por sentado. Probablemente, el planteamiento que asumimos hará que, a lo largo de nuestra escueta rememoración histórica, cada lector encuentre determinados aspectos excesivamente básicos, triviales incluso. Pero la trivialidad no es una característica que corresponda a los contenidos mismos, sino que remite siempre a los conocimientos previos del lector en cuestión: sin duda, para aquéllos que estén versados en la obra derridiana, nuestra lacónica alusión a las raíces nietzscheanas o heideggerianas de su planteamiento resultará superflua; pero otro tanto les ocurrirá a los que conozcan siquiera las líneas principales de la filosofía de la mente de las últimas décadas cuando hablemos, por ejemplo, de las críticas que Searle dirige al funcionalismo. Puesto que el libro aspira a desarrollarse entre ambas tradiciones, hemos optado por aludir explícitamente incluso a aquello que pueda resultar bien conocido desde cada una de ellas. Y es que los libros no tienen *un* lector, sino un espectro de posibles lectores, y estamos dispuestos a pagar el precio de una relativa trivialidad con tal de abrir dicho espectro tanto a partidarios de un modo de hacer filosofía como del otro. Dejamos así a juicio del lector, como no podía ser de otro modo, la posibilidad de omitir la lectura de aquellos capítulos cuyo contenido considere suficientemente conocido.

Una vez trazada la prehistoria de la cuestión en los tres primeros capítulos, los cuatro siguientes analizarán propiamente los textos del desencuentro: el capítulo cuarto, la deconstrucción de la obra de Austin que realizó Derrida en su artículo «Firma, acontecimiento, contexto»; el quinto, la respuesta que le espetó Searle en «Reiterando las diferencias»; el sexto, la extensa contrarréplica de «Limited Inc. a b c»; y el séptimo, los textos de réplica y contrarréplica que se dirigieron el uno al otro, de modo más o menos directo, durante los años siguientes.

Hemos reservado para el octavo y último capítulo algunas reflexiones acerca de cómo el enfrentamiento puede servir como ejemplo privilegiado para comprender en qué consiste propiamente la filosofía, entendida más como actividad que como contenido doctrinario. En este sentido, subrayaremos

que tanto Searle como Derrida, aunque en diversa medida, parecieron ignorar la riqueza fractal del tema tratado, en el sentido de que se trata de una cuestión recurrente, que se pliega sobre ella misma constituyendo a su vez la *materia* y la *manera* del debate: lo discutido y la discusión misma. La obra de Austin muestra –ya lo veremos en el primer capítulo– que los lenguajes humanos sirven para *hacer* muchas cosas, aparte de sencillamente describir la realidad con pretensiones de adecuación y verdad: además del aspecto *locutivo* del discurso, es decir, del contenido de lo dicho, hay aspectos *ilocutivos* y *perlocutivos* mediante los cuales los hablantes hacen cosas en el mundo, transmitiendo a través de sus palabras una fuerza que transforma la realidad, por ejemplo, al hacer promesas, inaugurar cursos académicos, decretar leyes o emitir órdenes. De hecho, como mostró el propio Searle en su desarrollo del planteamiento de Austin, el sentido locutivo de los actos de habla nunca puede acontecer por sí mismo, como una pura predicación acerca de la realidad, sino que necesariamente ha de aparecer en escena a través de un acto ilocutivo, con todo lo que ello implica. Si decimos que el tema tiene carácter fractal es porque, al igual que estos objetos matemáticos, repite su estructura recursivamente a distintos niveles:[20] ¿acaso cuando Derrida escribe «Firma, acontecimiento, contexto» o cuando Searle le dirige su «Respuesta», sus acciones sólo tienen aspectos locutivos? ¿Estamos ante un enfrentamiento puro entre dos doctrinas? ¿O también la filosofía, en tanto que acto de habla complejo y social, está cargada de efectos ilocutivos y perlocutivos, que se realizan solidaria e indisolublemente con su aspecto meramente locutivo? También hacemos cosas con las palabras al hacer filosofía con ellas, y tal vez el sentido del enfrentamiento haya residido justo en esos aspectos ilocutivos y perlocutivos que ambos autores parecieron ignorar: se empeñaron

[20] El diccionario de la R.A.E. define *fractal* como «figura plana o espacial, compuesta de infinitos elementos, que tiene la propiedad de que su aspecto y distribución estadística no cambian cualquiera que sea la escala con que se observe».

en enfrentarse con lo que el otro *decía*, sin percatarse de que tal vez el verdadero enfrentamiento se estaba dando entre lo que uno intentaba *hacer* y lo que *hacía* el otro. En la medida en que ambos parecieron ignorar esta idea, Derrida malinterpretó a Searle tanto como Searle a Derrida.[21]

Si queremos comprender el desencuentro será preciso retrotraer el discurso de Searle hasta lo que él pretendió *hacer* con él, que no fue otra cosa que construir una teoría sistemática acerca del *decir*. A ese intento de construcción habrá que oponer el intento de deconstrucción derridiano, sopesando los motivos que están en su base, y teniendo en cuenta que la cuestión se dirimirá más en el valor de sus proyectos que en la supuesta verdad de sus teorías –dado que la noción misma de verdad está también en juego.

Este plan hará ineludible un cuestionamiento de la propia unidad de la filosofía, en tanto que actividad humana: si lo que hacen Searle y Derrida –no sólo lo que *dicen*, sino lo que *hacen* al decirlo– es, en última instancia, algo profundamente distinto, ¿acaso hay alguna unidad en el concepto de filosofía? ¿Les une algo más que la homofonía de un nombre? ¿Puede decirse en algún sentido que ambos están inmersos en una tarea común, compartida, en la que aún hoy nosotros estemos perseverando? Creemos firmemente que sí: que la filosofía o es *una* o no existe. Porque, en el momento en que la discusión llegue a estar definitivamente cerrada en ámbitos no permeables entre sí, se habrá venido abajo el convencimiento que la define como disciplina: que es posible discutir y argumentar acerca de *todo*. A la puesta en práctica de esa convicción está dedicado el presente ensayo, cuyo objetivo no es otro que desbrozar el terreno entre ambos modos de filosofar, y así hacer operativo el debate; una apuesta imprescindible para que la filosofía pueda seguir siendo considerada, siquiera por analogía, como una misma cosa.

[21] Es preciso admitir, como haremos al analizar con detalle el enfrentamiento, que el francés pareció ser más consciente de este aspecto del debate; no obstante, tal vez con cierta malicia consubstancial a su método deconstructivo, eludió asumir la responsabilidad de seguir explícitamente por este camino.

# ABREVIATURAS UTILIZADAS

Obras de Jacques Derrida:

| | |
|---|---|
| *Sec* | «Signature Event Context», *Glyph*, I, 1977, pp. 172-97 (citamos la traducción al castellano de Carmen González Marín en *Márgenes de la Filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989, pp. 347-72). |
| *Limited* | «Limited Inc. a b c», *Glyph*, II, 1977, pp. 202 y ss. (remitimos a la traducción inglesa de Samuel Weber en *Limited Inc*, Evanston (IL), Northwestern University Press, 1988, pp. 29-110). |
| *Afterword* | «Afterword: Toward An Ethic of Discussion» (entrevista con Gerald Graff, traducida por Samuel Weber y recogida en el mismo volumen, pp. 111-60). |

Obras de John R. Searle:

| | |
|---|---|
| *Reply* | «Reiterating the Differences: A Reply to Derrida», *Glyph*, I, 1977, pp. 198-208. |
| *Review* | «The World Turned Upside Down», *The New York Review of Books*, 30:16, 27/10/1983. |
| *RR* | «Rationality and Realism: What Is at Stake?», *Daedalus*, 1993, 122:4, pp. 55-83. |
| *LT* | «Literary Theory and Its Discontents», *New Literary History*, 1994, 25:3, pp. 637-67. |

# CUADRO CRONOLÓGICO

| | | |
|---|---|---|
| | 1873 | Nietzsche: *Sobre verdad y mentira...* |
| Frege: *Conceptografía.* | 1879 | |
| | 1900 | Husserl: *Investigaciones lógicas.* |
| Russell: *Principia Mathematica.* | 1910 | |
| | 1916 | Saussure: *Curso de lingüística general.* |
| Wittgenstein: *Tractatus.* | 1921 | |
| Moore: «En defensa del sentido común». | 1925 | |
| | 1927 | Heidegger: *Ser y tiempo.* |
| Carnap: «Superación de la metafísica...». | 1931 | Husserl: *Meditaciones cartesianas.* |
| | 1946 | Heidegger: *Carta sobre el humanismo.* |
| Ryle: *El concepto de lo mental.* | 1949 | |
| Turing: «¿Puede pensar una máquina?» | 1950 | |
| Wittgenstein: *Invest. filosóficas* (póst.). | 1953 | |
| Austin: conferencias de Harvard. | 1955 | Blanchot: *El espacio literario.* |
| | 1957 | Heidegger: *Identidad y diferencia.* |
| Searle lee su tesis dirigida por Austin. | 1959 | |
| Muere Austin. | 1960 | |
| | 1961 | Lévinas: *Totalidad e infinito.* |
| Austin: *Cómo hacer c. con palabras* (póst). | 1962 | Derrida: *El o. de la geometría de Husserl.* |
| | 1967 | Derrida: *De la gramatología.* |
| | | Derrida: *La voz y el fenómeno.* |
| | | Derrida: *La escritura y la diferencia.* |
| Searle: *Actos de habla.* | 1969 | |
| | 1971 | Derrida: conferencia de *Sec* (Montreal). |
| | 1972 | Derrida: *Márgenes de la filosofía.* |
| | 1974 | Derrida: *Glas.* |
| Searle: «The L. S. of Fictional Discourse». | 1975 | |

| | | |
|---|---|---|
| Searle: *Reply* (*Glyph*, I). | 1977 | Derrida: *Sec* (*Glyph*, I). |
| | | Derrida: *Limited* (*Glyph*, II). |
| Searle: «Literal Meaning». | 1978 | |
| Searle: *Expresión y significado.* | 1979 | |
| Searle: argumento de la habitación china. | 1980 | Derrida *Honoris Causa* (Columbia, N.Y.). |
| | 1982 | Culler: *Sobre la deconstrucción.* |
| Searle: «The World Turned Upside Down». | 1983 | |
| Searle: *Intencionalidad.* | | |
| Marcus: carta al gobierno francés. | 1984 | |
| | 1985 | Habermas: *El discurso f. de la modernidad.* |
| | 1987 | Graff entrevista a Derrida: *Afterword.* |
| Smith *et al.*: carta contra Derrida. | 1992 | Derrida *Honoris Causa* (Cambridge, R.U.). |
| Searle: «Rationality and Realism...». | 1993 | |
| Searle: «Literary Theory...». | 1994 | |
| Searle: *La constr. de la realidad social.* | 1995 | |
| Sokal: «Transgredir las fronteras...». | 1996 | Derrida: *El monolingüismo del otro.* |
| | 1998 | Derrida: *Universidad sin condición.* |
| Searle: *Mind, a brief introduction.* | 2004 | Muere Derrida en París. |

# I. AUSTIN: EL LENGUAJE, LA VERDAD Y LA FUERZA

## *El ideal de un lenguaje descriptivo*

Hubo un momento a principios del siglo pasado en que el entusiasmo ante los avances de la ciencia fue, siquiera por un instante, absoluto y desbordante. La filosofía por fin parecía haber dejado atrás el oscurantismo metafísico, y ante ella se abría un nuevo camino, vía de la autodisolución, que vendría a identificar todo el saber con el conocimiento científico. Para los filósofos del llamado *Círculo de Viena*, el método a seguir estaba claro: era preciso constatar cuáles son los hechos *positivos*, es decir, qué es el caso y qué no lo es, mediante una experimentación sistemática y controlada; a partir de los datos obtenidos, según un riguroso procedimiento lógico de inducción, no quedaría más que ir demostrando progresivamente la verdad de nuestras teorías, un proceso gradual e irreversible que conduciría de la ignorancia de los antiguos a la ciencia del futuro, entendida ésta como un lenguaje capaz de representar adecuadamente el mundo.

Hay un delicioso texto, otro de los múltiples desencuentros entre filósofos de tendencia analítica y continental –aunque por aquel entonces su autor fuera propiamente *continental* por su ubicación– en el que Rudolf Carnap, adalid de este positivismo lógico, se atreve a denunciar la vacuidad y falta de sentido de la obra de Martin Heidegger, tildándolo de metafísico trasnochado, virtuoso en el uso de un lenguaje vacío, que no busca más que la admiración de sus lectores a través del aturdimiento.[1] Para

[1] Rudolf Carnap: «La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje», en A. J. Ayer (comp.): *El positivismo lógico*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1993.

demostrar que Heidegger rellena páginas enteras, libros incluso, sin haber dicho propiamente nada, Carnap echa mano del llamado «criterio empirista de significado», según el cual cualquier proposición cuya verdad o falsedad no sea comprobable –bien a través de la observación, bien por demostración lógica– habría de ser descartada como puro *sinsentido*: sostener que «La nada nadea» –*Das Nichts nichtet*– o que es preciso «pensar la diferencia entre el ser y el ente» sería perfectamente equivalente a decir: «Bla, bla, bla». Peor aún: sería un modo encubierto de utilizar el lenguaje poético, expresión de emociones subjetivas, disfrazándolo de lenguaje con valor epistémico. Heidegger estaría haciendo mala poesía, disfrazándola de pésima ciencia.

Ni siquiera el más empecinado de los neopositivistas podía negar que ciertos problemas nos conducen por terrenos en los que el método científico parece servirnos de poca ayuda. Pero estaban convencidos de que un estoico autodominio podía permitirles descartar dichos problemas como pseudoproblemas: cuestiones aparentemente insolubles, de las que un buen análisis lógico puede librarnos. Para ello no creían que fuera precisa una metafísica nueva, positivista y científica, sino más bien un método de desmontaje de las argumentaciones metafísicas: una filosofía cuya única función fuera sentar las bases lógicas sobre las que construir el lenguaje de la ciencia, de modo que todos los pseudoproblemas en los que se encontraban enredados los que ellos llamaban *metafísicos* quedaran claramente señalizados como vías muertas. Los neopositivistas creyeron encontrar esa filosofía en un enigmático, austero y conciso tratado –el *Tractatus Logico-Philosophicus*– que un tal Ludwig Wittgenstein había legado a la humanidad antes de desaparecer misteriosamente, al menos por un tiempo, de la faz de la tierra.

El *Tractatus*, según una de sus posibles lecturas –que no son pocas, pues lo lacónico del texto hace que se preste a numerosas controversias–, habría presentado básicamente una serie de ideas articuladas *a priori* que vendrían a imposibilitar toda especulación metafísica: en primer lugar, el *mundo* no sería más

que el conjunto de los *hechos* (proposición 1.1), los cuales no serían sino configuraciones de *objetos* (2.01).[2] En segundo lugar, el *lenguaje* no sería más que el conjunto de las *proposiciones* (4.001), que a su vez establecerían relaciones entre *nombres* (3.2). En tercer lugar, el *pensamiento* no sería más que un conjunto de *figuras* (2.1 y 3) con las que nos representaríamos las relaciones entre distintos *elementos* (2.13).

| *Mundo* | *Lenguaje* | *Pensamiento* |
|---|---|---|
| Hecho | Proposición | Figura |
| Objeto | Nombre | Elemento |

La tentación que habría que evitar sistemáticamente, a fin de no recaer en la metafísica, es la de desvincular estos tres ámbitos –mundo, lenguaje y pensamiento–, pues habrán de compartir la estructura que les otorga la forma de la lógica, ya que es ella la que nos permite *decir* con sentido aquello que *pensamos* acerca de lo que *ocurre*.

Es éste sin duda un esbozo del *Tractatus* que lo simplifica más allá de lo razonable, pero puede servir para hacernos una idea de cuál es, según el joven Wittgenstein, la condición de posibilidad del conocimiento científico y de la propia racionalidad humana: la forma de la realidad, que constituye al mundo, ha de coincidir con la forma figurativa que define al pensamiento (2.151), y ambos han de encajar en la forma lógica que determina el lenguaje (1.13). El motivo por el que este proyecto nunca antes se había realizado es que la lógica proposicional no había alcanzado hasta entonces el nivel de desarrollo necesario. Una vez superadas las paradojas que habían perturbado a sus maestros Frege y Russell –y siempre que ignoremos, como el propio Wittgenstein haría después con perseverancia, las aporías señaladas por Gödel–, el *Tractatus* parece ofrecer un modo efectivo de delimitar mundo y pensamiento desde el lenguaje:

[2] Citamos por la edición bilingüe de Jacobo Muñoz e Isidro Reguera, Madrid, Alianza, 1993.

un lenguaje que no dejaría lugar alguno para ambigüedades, oscurantismos y mistificaciones, y que tendría la función de determinar un orden *a priori* donde mundo y pensamiento puedan estar articulados. Sería *lo expresable* desde un punto de vista lógico riguroso lo que vendría a determinar lo susceptible de *acontecer* y de *ser pensado* (5.6). Por supuesto, hay aspectos de nuestra existencia que no encajan en este rígido armazón; son *lo místico*, aquello que podemos *apuntar con el dedo*, pero de lo que no es posible hablar con claridad (6.44); y al respecto Wittgenstein es bien tajante: «De lo que no se puede hablar, hay que callar» (7).

La ciencia, según este planteamiento, sería básicamente *lenguaje*: un lenguaje descriptivo, que vendría a coincidir en su forma lógica con la forma de la realidad. Es la sintaxis lógica del lenguaje la que, por decirlo de algún modo, ha de estar reflejada en la sintaxis *ontológica* del mundo y en la sintaxis *conceptual* del pensamiento. Esa unidad sintáctica sería así la condición de posibilidad del saber, pues gracias a ella podría darse la conexión semántica –a comprobar empíricamente– entre determinadas proposiciones y determinados estados de cosas, o hechos. El *Tractatus* habría ofrecido el armazón: sólo sería preciso rellenarlo con la experiencia y la observación empírica. Una vez realizada esta tarea, sería posible afirmar que conocemos la verdad, es decir, que somos capaces de utilizar un lenguaje que *se adecua* al mundo.

### *El tesoro del lenguaje ordinario*

Probablemente, la epistemología del siglo XX no haya sido más que un constante y denodado esfuerzo por rebatir esta concepción heredada y plantear alternativas al positivismo lógico. El optimismo original del Círculo de Viena sólo fue posible a costa de dejar provisionalmente de lado complicaciones que posteriormente resultaron letales: la falta de un principio de inducción, que ya apuntó Popper desde el principio, aunque no fuera escuchado hasta mucho tiempo después; la dificultad para

definir un lenguaje observacional puro, sin que fuese contaminado por la subjetividad de la percepción individual; la imposibilidad, denunciada por Sellars, de establecer con claridad la noción de *hecho*; la débil y borrosa frontera entre los juicios analíticos y los sintéticos, puesta de manifiesto por Quine; la indisoluble mezcla entre contexto de justificación y contexto de descubrimiento, que hizo que la epistemología, con Kuhn, tuviera que bajar de su limbo lógico, para enfrentarse a la enfangada historia de la ciencia... Por todos estos motivos y algunos más, el planteamiento inicial del neopositivismo hubo de ser reformado hasta quedar casi irreconocible. La epistemología, sin duda, perdió en optimismo, pero ganó en sensatez, al desprenderse de su ingenuidad original.

Por otra parte, de modo más o menos brusco, se fue tomando consciencia a partir de los años treinta y cuarenta de que la concepción del lenguaje que había desarrollado el núcleo duro del positivismo lógico había sido excesivamente restringida: limitando su análisis al lenguaje estrictamente lógico –una especie de lenguaje de laboratorio, creado expresamente para fundamentar el rigor de la ciencia– habían dejado de lado el lenguaje en su uso habitual, ordinario, cuya estructura y funcionamiento es fruto de la acción impremeditada, colectiva y acrítica de incontables generaciones. Para un neopositivista, hacer filosofía a partir de semejante material habría sido como pretender hacer física a partir de las explicaciones ingenuas y espontáneas con las que un niño justifica que vuelen los pájaros, o que floten los barcos. Carente por completo de rigor y fundamento, el lenguaje cotidiano ni siquiera había sido descartado, pues para ello tendría al menos que haber sido considerado con cierta seriedad; era sencillamente impensable que pudiera revestir interés filosófico alguno.

Como suele ser habitual en la historia de la filosofía, lo que en un principio era impensable terminó resultando no sólo concebible, sino incluso evidente. Responsables de este cambio de actitud fueron principalmente el propio Wittgenstein y John Langshaw Austin, uno desde Cambridge y el otro desde Oxford. El joven Wittgenstein había sostenido, con una arrogancia casi

sin precedentes, que todos los problemas de la filosofía habían quedado resueltos o, más bien, disueltos en su breve y conciso libro. Consecuentemente, decidió abandonar la filosofía, desapareciendo durante una década de la escena intelectual, y dedicándose a actividades tan variopintas como la educación infantil, la jardinería o la arquitectura. No obstante, en 1929 regresó a Cambridge para desarrollar un pensamiento que difícilmente podría haber sido más distinto del de su primera época: frente a la sistematicidad del *Tractatus*, tras su vuelta sólo escribió fragmentos desordenados, ejemplos sin desarrollo, aforismos sugerentes pero inconexos; frente a su antigua obsesión por un lenguaje lógicamente perfecto, libre de paradojas y contradicciones, en su segunda época no cesó de pensar y repensar las implicaciones de los usos cotidianos del lenguaje ordinario. ¿Cuál fue la razón de ese cambio en la actitud y el objeto de su reflexión? ¿Había reconsiderado Wittgenstein su arrogancia juvenil, aceptando que la filosofía es una disciplina más vasta y profunda de lo que su vista podía alcanzar? En absoluto, pues su postura al respecto poco había cambiado: siguió considerando la filosofía precedente como una jerga vacía de contenido, que no puede aportar ningún conocimiento adicional al alcanzado por las ciencias empíricas. Los problemas filosóficos siguieron siendo para él meros pseudoproblemas, enredos lingüísticos de los que no sabemos salir y que, como un espejismo, nos hacen creer que reflexionamos acerca de un objeto misterioso y trascendental, no accesible a la ciencia empírica; un objeto que, en realidad, nunca habría existido. Las tesis filosóficas son sólo los «chichones» que nos hacemos al golpearnos con los límites de nuestro lenguaje, planteando cuestiones que no podemos solucionar, pues sólo está en nuestra mano *curarnos* de ellas mediante un fino análisis lingüístico.[3]

La diferencia con la primera etapa estriba en que dicho análisis ya no busca la formalización abstracta de un lenguaje lógi-

[3] *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 2002, §119, p. 127; traducción castellana de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines.

camente perfecto, sino que asume la aparente imperfección de nuestro modo de usar el lenguaje como algo digno de estudio.[4] El joven Wittgenstein, como la mayor parte de su generación, tuvo una cierta estrechez de miras al considerar que el único uso valioso y filosóficamente interesante del lenguaje era el descriptivo: decir *cómo* son las cosas. Pero el lenguaje, como va constatando Wittgenstein en la década de los treinta, es usado de múltiples maneras distintas, y cada uno de estos usos lo dota de sentido en la medida en que se integra en una forma de vida, una manera de relacionarnos entre nosotros y con el mundo que nos rodea. El problema aparece cuando, alejándonos de esas formas de vida, postulamos entidades y realidades que carecen de referente y nos enfangan en presuposiciones metafísicas de las que no conseguimos salir. Por ejemplo, la idea platónica según la cual, aparte de los hechos y objetos observables, existen las ideas, las significaciones objetivas de nuestro lenguaje, eternas e inmutables; o la noción cartesiana del alma como una especie de teatro interno, aparte del mundo físico, en el que acontecen los eventos mentales. Wittgenstein pretende librarnos de todo ese bagaje innecesario al sostener que el significado del lenguaje reside en el *uso* que hacemos de él, dando un fuerte impulso a un proyecto que resultará esencial para el pensamiento analítico: la naturalización del significado.[5]

Dando inicio junto con Strawson y Ryle a la llamada *Escuela de Oxford*, Austin desarrolló poco después un interés similar por el lenguaje cotidiano, aunque con un estilo más desenfada-

[4] Como ha sostenido Acero, y a diferencia de la interpretación que Adorno hiciera canónica, no se trata propiamente de un abandono de los problemas lógicos en beneficio de los pragmáticos, pues los primeros han seguido siendo objeto de estudio y atención: «nadie que trabaje en este campo [la pragmática de los lenguajes cotidianos] duda de la necesidad del uso de métodos formales para mejor conocer parcelas muy centrales de las lenguas naturales». «Después del análisis: significado, comprensión e intencionalidad», en Mercedes Torrevejano (ed.): *Filosofía analítica hoy. Encuentro de tradiciones*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1991, p. 22.

[5] Ver J. L. Prades Celma y V. Sanfelix Vidarte: *Wittgenstein*, Madrid, Cincel, 1992 y Sáez Rueda, *El conflicto...*, *op. cit.*

do que Wittgenstein, y haciendo gala de un afán sistematizador del que carecía el austriaco. La mutua antipatía que se mostraron ambos autores, justificada por sus marcadas diferencias de carácter, hizo que la influencia directa entre ellos fuera escasa. No obstante, bajo ambos influjos la comunidad filosófica inglesa fue girando su atención de modo generalizado hacia la filosofía del lenguaje cotidiano, germen de la pragmática lingüística. A pesar de sus diferencias en cuanto al modo de enfrentarse a la cuestión, lo que ambos autores habían apuntado era ciertamente común: el planteamiento original de la generación anterior había sido estrecho y limitado, pues sólo consideraron el uso del lenguaje como *descripción* de la realidad. Pero, evidentemente, con el lenguaje hacemos muchas cosas aparte de describir: el lenguaje es un instrumento fundamental para nuestra existencia, base de la convivencia social, útil de incalculable valor en nuestra vida cotidiana, y aspirar a ser *verdadero* no es en absoluto su única finalidad, sino sólo una más entre múltiples usos o *juegos* –como dar órdenes, hacer bromas, traducir o narrar historias– que, en opinión de Wittgenstein, eran incontables. Sin embargo, para Austin –y éste es un buen ejemplo de la distinta actitud de ambos autores–, aunque esos usos fueran incontables, merecería la pena el esfuerzo de intentar contarlos. Por eso se reía condescendientemente de la impaciencia con la que el austriaco se apresuraba a considerar que hay *infinitos* usos del lenguaje: «Los filósofos hacen esto cuando han enumerado tantos como, digamos, diecisiete; pero incluso si hubiese unos diez mil usos del lenguaje, seguro que podríamos enumerarlos todos con el tiempo».[6] La parsimonia y laboriosidad de Austin contrastaban con la impaciencia y genial excentricidad de Wittgenstein, haciendo que sus respectivos métodos de aproximación al problema fueran por completo divergentes.[7]

[6] «Emisiones realizativas», *Ensayos Filosóficos*, Madrid, Ed. Revista de Occidente, 1975, p. 218; traducción de Alfonso García Suárez.

[7] Dicho sea de paso, la acusación de Austin no fue del todo exacta a este respecto: Wittgenstein llegó a enumerar *diecinueve* usos lingüísticos en sus *Investigaciones filosóficas*, antes de afirmar que eran incontables (*op. cit.*, § 23, pp. 39-40).

El interés de Austin por el análisis filosófico del lenguaje ordinario ofrece un componente negativo y otro positivo: por una parte, el lenguaje ordinario es el enemigo a batir o, más bien, la bestia que debemos domesticar para tener unas herramientas bien pulidas como filósofos, pues habitualmente expresamos nuestros razonamientos en un lenguaje ordinario ante cuyas trampas debemos estar precavidos. El lenguaje oculta la verdadera realidad de las cosas, y una depuración detenida nos permitiría «remirar el mundo sin anteojos».[8] Pero, por otra parte, el lenguaje ordinario nos aporta un beneficio positivo a la hora de plantearnos cuestiones filosóficas, pues «nuestro común *stock* de palabras incorpora todas las distinciones que los hombres han hallado conveniente hacer, y las conexiones que han hallado conveniente establecer, durante la vida de muchas generaciones» («Un alegato...», pp. 174-5). Es decir: el lenguaje no sólo es una herramienta peligrosa que es preciso controlar, sino una fuente de conocimiento que está en nuestra mano explotar convenientemente. A tal fin, Austin esboza la posibilidad de una *fenomenología lingüística* que nos permita describir esa sabiduría inconsciente que hemos heredado de nuestros ancestros junto con su lenguaje. El análisis del lenguaje cotidiano ofrece así al filósofo algo que en numerosas ocasiones echamos en falta: la posibilidad de hacer *trabajo de campo*, bajando de las nubes de la especulación racional, y poniendo los pies en la tierra del lenguaje cotidiano, base del sentido común. No considera en absoluto Austin que el análisis del lenguaje ordinario pueda decir la última palabra acerca de las cuestiones filosóficas, al menos «si nuestros intereses son más amplios o más intelectuales que los ordinarios» («Un alegato...», p. 177); pero sí sostiene que dicho análisis puede desempeñar adecuadamente la función de ser la *primera palabra*: el punto de partida de la reflexión filosófica.

Austin es bien consciente de las limitaciones que tenemos en el desarrollo de esta *fenomenología lingüística*: a la hora de des-

[8] «Un alegato en pro de las excusas», *Ensayos Filosóficos*, *op. cit.*, p. 174.

cribir los usos del lenguaje podemos no estar de acuerdo entre nosotros acerca de cuestiones esenciales, pues los modos de hablar no están nunca perfectamente sistematizados, ni son completamente coherentes. El desacuerdo es posible, aunque no debe desesperanzarnos, sino más bien ser un acicate para que continúe la conversación:

> ¿por qué habría de desanimarnos esto? Todo lo que está ocurriendo es perfectamente explicable. Si nuestras usanzas están en desacuerdo, entonces usted usa «X» donde yo uso «Y», o más probablemente (y más intrigantemente) su sistema conceptual es diferente del mío, aunque muy plausiblemente es al menos igualmente consistente y utilizable; en resumen, podemos averiguar *por qué* estamos en desacuerdo –usted eligió una manera de clasificar y yo otra–. Si la usanza es laxa, podemos comprender la tentación que lleva a ella, y las distinciones que oculta; si hay descripciones «alternativas», entonces la situación puede ser descrita o puede ser «estructurada» de dos formas [...]. Un desacuerdo en cuanto a qué diríamos no debe ser desdeñado, sino que debe ser acometido: pues su explicación difícilmente no será iluminadora («Un alegato...», p. 176).

Con esta actitud, a través del diálogo podremos comprender *por qué* estamos en desacuerdo, que es el mejor modo de entender el motivo por el que usamos el lenguaje –cada uno a su modo– del modo en que lo usamos. La fenomenología a la que apunta Austin parece ser por tanto fruto de una conversación intersubjetiva, más que del acto solitario por el que un sujeto toma consciencia del modo como el lenguaje está inscrito en su pensamiento.[9] Y es éste un aspecto especialmente atractivo, que no siempre ha sido respetado en la ulterior filosofía del lenguaje ordinario, como veremos más adelante.

[9] Gracias a esta actitud de modestia y precaución, Austin queda eximido de la crítica generalizada que C. W. K. Mundle dirige a los filósofos del lenguaje ordinario, por haber intentado realizar una suerte de «lingüística *a priori*» (*Una crítica de la filosofía lingüística*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975, pp. 111-27).

*La inasibilidad de los performativos*

El primer esfuerzo de Austin consistió en intentar delimitar un ámbito nuevo para esos modos de usar el lenguaje, en los que éste parece no cumplir una función descriptiva. En ocasiones, nos dice Austin, el lenguaje no es utilizado para *decir* cómo son las cosas, sino para *hacer* algo mediante las palabras: prometer, inaugurar un curso académico, amenazar, declarar unidos en matrimonio, expulsar a alguien de la sala, invitar a cenar, etc. Cabe interpretar estos casos como momentos en los que el hablante expresa externamente una acción que realiza mentalmente, como si las palabras vinieran a hacer pública y manifiesta una cierta *actitud espiritual.* Por ejemplo, en el caso de la promesa o el juramento:

> Nos sentimos inclinados a pensar que la seriedad de la expresión consiste en que ella sea formulada –ya por conveniencia, ya para fines de información– como (un mero) signo externo y visible de un acto espiritual interno. La expresión clásica de esta idea puede hallarse en el *Hippolytus* (l. 612), donde Hippolytus dice «Mi lengua lo juró, pero no lo juró mi corazón» (o mi mente u otro protagonista oculto). Así, «Te prometo...» me obliga: registra mi adopción espiritual de una atadura espiritual.[10]

Según esta interpretación, que Austin descartará inmediatamente, el acto propiamente no se realizaría *en* las palabras, sino aparte de ellas, oculta y mentalmente, de modo que el lenguaje sólo vendría a levantar acta de lo acontecido: la promesa, la inauguración, la amenaza... La promesa sería verdadera o falsa en función de si describe correcta o incorrectamente el acaecimiento de un evento mental.[11] A Austin esta interpreta-

[10] *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*, Barcelona, Paidós, 1971, p. 54. Citamos según la traducción de Genaro R. Carrió y Eduardo A. Rabossi (con alguna alteración que iremos indicando).

[11] Es especialmente interesante para esta cuestión el debate que siguió a la conferencia impartida por Austin en Francia en 1958, bajo el título «Performa-

ción no le parece en absoluto correcta porque «proporciona una escapatoria a Hippolytus, una excusa al perjuro que ha dicho "Sí, juro", y una defensa al tramposo que ha dicho "Te apuesto"» (*ídem*). La razón es evidente: si lo único que permite constatar la efectiva realización del acto está oculto en la mente del hablante, cualquiera podría sencillamente negar que fuera su intención hacer lo que dijo. Nadie faltaría propiamente a sus palabras, porque bastaría con afirmar que no se tuvo intención de hacer una promesa para quedar eximido de su cumplimiento, pues no habría forma de demostrar lo contrario. Por ese motivo, sostiene Austin que: «La precisión y la moral están igualmente a favor de la expresión común según la cual *la palabra empeñada nos obliga*» (*ídem*). De modo que, en los momentos en que realizamos algo con el lenguaje, nuestras palabras no están dando fe de un acto que acontezca aparte de ellas, sino que propiamente *hacen* lo que *dicen*: es la palabra, no la intención, la que obliga. La emisión no describe lo acaecido: *es* lo acaecido mismo, y sólo por una similitud antinatural y carente de justificación podríamos decir que tales proferencias son verdaderas o falsas. Su grado de cumplimiento está en función de si realizan el acto en cuestión –es decir, de si de hecho constituyen una promesa, una inauguración, una amenaza, etc.– y no de si describen de modo correcto un acontecimiento oculto.

Para estudiar convenientemente estas formas de lenguaje será preciso que nos olvidemos «por una vez y por un momento, de esa otra curiosa pregunta: "¿Es verdadero?" ¿Podemos?» («Un alegato...», p. 177, nota 6). La cuestión de la verdad, que

---

tif/constatif», en el que Chaim Perelman apuntó a la necesidad de algún criterio meta o extralingüístico para el performativo. Aunque Austin negó que tuviera que tratarse de un «sentiment intérieur», con estátus psicológico u ontológico, su audiencia no parecía convencida de la cuestión, pues se consideraba que una lógica de los enunciados performativos implicaría previamente una lógica de los pensamientos performativos. La conferencia y su debate posterior están recogidos en en J. Béra (ed.): *La Philosophie analytique*, París, Minuit, 1962, pp. 271-304 (citados a partir de Ian Maclean, «*Un dialogue de sourds*? Some implications of the Austin-Searle-Derrida debate», en Ian Maclachlan (ed.): *Jacques Derrida. Critical Thought*, Hampshire, Ashgate, 2004, p. 52).

había dominado hasta entonces el estudio filosófico del lenguaje, debía ser dejada provisionalmente de lado. Había llegado el momento de delimitar las fronteras del lenguaje que Aristóteles denominaba *apofántico* o declarativo, pues en absoluto abarca todos los usos posibles. En su margen, un lenguaje que Austin denomina *realizativo* o *performativo* había de ser claramente distinguido de las emisiones no performativas, que propiamente no realizan nada en el mundo, sino que únicamente se limitan a decir cómo son las cosas.

¿Qué es lo que distingue al lenguaje descriptivo del performativo? ¿Cómo podríamos establecer un criterio para reconocer a este último y poder estudiarlo? Tan sencillas eran las preguntas planteadas como difícil resultó encontrarles respuesta. Austin en principio intentó buscar un criterio semántico, delimitando una serie de verbos que, por su propio significado, tendrían implicaciones performativas explícitas –como «jurar», «ordenar» o «advertir»–, y llegó a clasificarlos entre veredictivos, ejercitativos, compromisorios, comportativos y expositivos. Sin embargo, salta a la vista que estos verbos, en numerosas ocasiones, pueden ser utilizados sin que impliquen performatividad alguna (por ejemplo, si digo «Federico *ordena* que bajemos a comer» mi emisión no es performativa, sino meramente descriptiva), de modo que sería preciso añadir al menos ciertos criterios sintácticos, como que el verbo esté siendo usado en primera persona del singular y en presente de la voz activa. Al decir «Yo ordeno...» parece que sí estaría realizando necesariamente un performativo... o tal vez no: pueden darse circunstancias en las que decir «Yo ordeno...» no implique orden alguna como, por ejemplo, cuando citamos las palabras de otro o las pronunciamos con un evidente sentido irónico. Por otra parte, es perfectamente posible usar el lenguaje para ordenar algo sin usar el verbo «ordenar» ni ningún sinónimo explícito, ni siquiera un imperativo (como en «¡Todos a comer!»). Los criterios semánticos y sintácticos se mostraron inmediatamente ineficaces a la hora de distinguir entre emisiones performativas y descriptivas. Lo que en principio parecía

una tarea factible a corto plazo dio pie al desarrollo de toda una disciplina lingüística, la pragmática, que centró su atención no sólo en los aspectos gramaticales o semánticos del lenguaje, sino en el *contexto* en el que éste es utilizado, que es lo que en última instancia viene a determinar el valor y el grado de realización de los actos lingüísticos.

No obstante, con los términos así planteados, las pesquisas de Austin no parecían dar los frutos esperados: la distinción entre descriptivos y performativos, según sus propias palabras, «no es tan clara como podría ser» (*Cómo hacer...*, p. 227), pues «quizás, en verdad, no hay una gran diferencia entre los enunciados y las expresiones realizativas» (p. 95). No por ello desfalleció en el intento: tan sólo era preciso cambiar la formulación del problema, pues tal vez la búsqueda de una distinción entre lenguaje descriptivo y performativo estuviera mal encaminada.

## *Las fuerzas ilocutivas*

La obra de Austin, quizás por culpa de su fallecimiento prematuro, tiene la peculiaridad de no ofrecernos una filosofía pretendidamente acabada y perfecta; por el contrario, lo que encontramos en ella es el proceso mismo de filosofar, el camino recorrido por su autor, cuyo interés no reside en haber llegado a cierto sitio, sino en el viaje mismo. Un camino que puede recorrerse a lo largo de *Cómo hacer cosas con palabras*, recopilación póstuma de las conferencias que impartió en Harvard en 1955. En ellas Austin parte del problema de la imposibilidad de distinguir con claridad los performativos, para terminar apuntando a lo que denomina una *teoría de las fuerzas locutivas*, que vendría a distinguir en toda proferencia una serie de actos que la constituirían de modo solidario: los actos locutivos, ilocutivos y perlocutivos (pp. 146 y *ss.*). Por acto locutivo entiende Austin la acción de decir algo, es decir, el mero hecho de *hablar*, que a su vez tiene aspectos fonéticos (la pronunciación de los sonidos), fáticos (cuando esos sonidos están pro-

vistos de un léxico y una gramática) y réticos (sonidos con sentido y referencia). Las emisiones llevan además una fuerza *ilocutiva* por la cual el hablante realiza algo *al* decir lo que dice: *al* decir «yo prometo...», realiza una promesa; *al* decir «yo inauguro el curso académico...», queda de hecho inaugurado el curso académico. Esa fuerza en ocasiones no es indicada de modo explícito, lo cual no quiere decir que no esté ahí, ni tenga sus efectos. Los efectos de la fuerza ilocutiva están determinados por las convenciones sociales, de modo que si no existieran, por ejemplo, las convenciones de la justicia, un juez no podría declarar culpable a un acusado: su emisión de las palabras no implicaría acto ilocutivo alguno. Por otra parte, hay otro tipo de efectos que no dependen necesariamente de las convenciones para ser reales (aunque sí pueden apoyarse en ellas para llevarse a cabo): son los efectos *perlocutivos*, concepto que vendría a recoger todas las consecuencias que la proferencia pueda acarrear: al prometer algo puedo convencer a alguien para que confíe en mí y realice un determinado acto; al ordenar que alguien haga algo puedo conseguir que mi orden se cumpla, en cuyo caso tendría efectos perlocutivos, o puedo ser desobedecido. Existan o no existan convenciones que los justifiquen, los actos y acontecimientos que se derivan de mis palabras son efectivamente reales por sí mismos.

La principal novedad reside en que no se trata ya de distinguir las emisiones meramente descriptivas de las performativas, sino que toda emisión de hecho puede ser descrita en función de estas fuerzas, cuya existencia y efectos habrán de ser determinados por el contexto pragmático en el que el lenguaje es utilizado. Serán las condiciones del contexto las que marquen en qué momento una promesa puede ser considerada como tal, o bajo qué condiciones una inauguración es oficial y efectiva; condiciones que atañen al momento y lugar en que el acto es realizado, tanto como al estado en que se encuentran el emisor y el receptor de las palabras.

Hay dos cuestiones de suma importancia que emergen de este planteamiento. Por una parte, parecía en un primer momento

que la tarea de Austin consistía en delimitar en los márgenes del lenguaje descriptivo –concebido hasta entonces como el único filosóficamente relevante– un lenguaje distinto, con implicaciones performativas; ahora parece más bien que ese lenguaje marginal, el performativo, haya engullido por completo aquello que en principio quedaba fuera de él, lo descriptivo o apofántico. Y ello ocurre porque cabe preguntarse si realmente es posible encontrar emisiones que sean puramente descriptivas, de modo que carezcan por completo de fuerza ilocutiva y de condiciones pragmáticas de realización. Incluso cuando describimos la realidad, hay algo que *hacemos* con las palabras: describir el mundo.

> Lo que necesitamos hacer con el caso de la enunciación y, por la misma regla de tres, de la descripción y del informe, es bajarlos un poco de su pedestal, darnos cuenta de que son actos de habla no menos que todos esos otros actos de habla que hemos estado mencionando y discutiendo como realizativos. [...]
>
> «Verdadero» y «falso» son justamente etiquetas generales para toda una dimensión de diferentes valoraciones que tienen que ver con la relación entre lo que decimos y los hechos. Si, entonces, relajamos nuestras ideas de verdad y falsedad veremos que los enunciados, cuando son evaluados en relación con los hechos, no son tan distintos después de todo de consejos, advertencias, veredictos, etc.[12]

Lo que apunta Austin es que en realidad también es preciso cumplir con ciertas condiciones de contexto para que una descripción sea asumida como tal en un entorno discursivo, pues sólo de los actos de proferencia –y no de los enunciados en abstracto– puede afirmarse que son verdaderos o falsos. La idea tuvo incalculables consecuencias, pues muchos empezaron a considerar que las condiciones pragmáticas de la emisión –éticas y sociales incluso– afectan constitutivamente al aspecto des-

[12] «Emisiones realizativas», *op. cit.*, p. 230 (hemos modificado la traducción).

criptivo del lenguaje, que hasta entonces se había considerado a salvo de tales influencias. No parece que haya lugar, como pretendió el Wittgenstein del *Tractatus*, para un lenguaje que, por su sintaxis lógica, esté capacitado para representar el mundo:

> La figura concuerda o no con la realidad; es correcta o incorrecta, verdadera o falsa (2.21).
> La proposición *muestra* cómo se comportan las cosas *si* es verdadera. Y *dice que* se comportan así (4.022).

Las proposiciones por sí mismas ni *muestran* ni *dicen* nada: son las personas, en contextos de habla concretos, las que las usan con la intención de mostrar o decir algo. De este modo, toda representación, toda figura, toda proposición, incluso la más pretendidamente aséptica y objetiva, queda ineludiblemente contaminada por las condiciones del contexto, pues su *sentido* sólo puede referir al mundo a través de la *fuerza* ilocutiva de la emisión en que acontece. Si el conocimiento *es* lenguaje –idea que en cierto modo se mantiene desde la concepción heredada–, y el lenguaje no puede ser analizado exhaustivamente en función de su sintaxis y su semántica, parece inevitable el hecho de que la pragmática contamine la raíz misma de la epistemología. Se abrió así la vía tanto para un relativismo cultural –en el cual cada contexto determina un mundo– como para una teoría consensual de la verdad que aspire al universalismo –donde las condiciones pragmáticas del acuerdo determinan el propio concepto de objetividad.[13] El propio Austin dejaba

[13] Un buen ejemplo de cómo el planteamiento de Austin puede desembocar en un relativismo socio-cultural –para el cual, si bien no se abre la vía al libre juego absoluto, la verdad de los hechos reside en «nothing firmer than an agreement»– lo encontramos en Stanley E. Fish (ver «How to Do Things with Austin and Searle», *Modern Language Notes*, 91:5, 1976, especialmente las pp. 1001-25; recogido y desarrollado en *Is There a Text in this Class?*, Cambridge (Mass), Harvard University Press, 1980). Por otra parte, Jürgen Habermas ha desarrollado una teoría consensualista de la verdad, también como desarrollo explícito de la pragmática lingüística (ver «Teorías de la verdad», en J. A. Nicolás y M. J. Frápolli (eds.): *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Madrid, Tecnos, 1997, pp. 113-58).

entrever, a pesar de su perseverante humildad y modestia, la fuerza revolucionaria de su planteamiento:

> Hemos discutido la emisión realizativa y sus infortunios. Ello nos equipa, podemos suponer, con dos nuevas y relucientes herramientas para resquebrajar acaso la cuna de la realidad. También nos equipa –siempre lo hace– con dos nuevos y relucientes patines bajo nuestros pies metafísicos.[14]

La realidad descrita por las palabras deja de aparecer como la pura objetividad de los hechos, pasando a ser el efecto de emisiones lingüísticas que no pueden ser tomadas en consideración con independencia de su contexto. No obstante, esa misma noción de *contexto* –esa «situación total» en la que la expresión es emitida (*Cómo hacer...*, p. 95)– resultará ciertamente controvertible, como veremos a continuación.

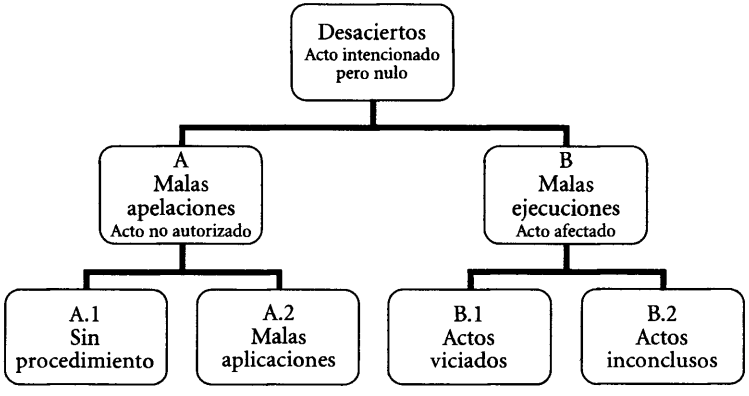
## *Formas de infortunio*

Como si de una especie de teología negativa se tratase, el método de Austin consiste más en señalar lo que *no* es una emisión performativa plena que en apuntar positivamente en qué consisten tales emisiones. Su obsesión es delimitar y catalogar las formas de infortunio, es decir, los modos en que el acto lingüístico puede *salir mal*. En primer lugar nos habla de los llamados «desaciertos», en los que el acto es intencionado, pero nulo. Esto puede deberse a una mala apelación al procedimiento, por la que quedaría desautorizado el acto: bien

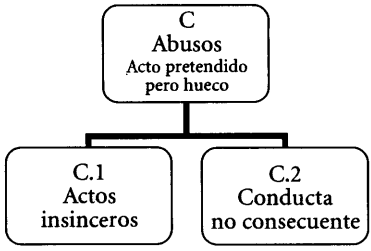
[14] «Emisiones realizativas», *op. cit.*, p. 223. Hemos alterado la traducción. Acerca de la fuerza revolucionaria del planteamiento austiniano, ver el hermoso libro de Shoshana Felman *Le Scandale du corps parlant*, París, Seuil, 1980 (particularmente las pp. 23-7 y 83-95). Felman contrapone su postura a la de Émile Benveniste, que pretende mantener la división tajante entre constativo y performativo (ver «La filosofía analítica y el lenguaje», *Problemas de lingüística general*, México, Siglo XXI, 1971, pp. 188-97).

porque no exista el procedimiento que el hablante pretende realizar (si, por ejemplo, intenta divorciarse con sólo pronunciar las palabras «Me divorcio de ti»), bien porque las circunstancias en las que pretende realizarlo no se acuerdan con la convención comúnmente aceptada (como cuando una persona intenta designar a alguien para un determinado cargo, sin tener autoridad para ello). O puede deberse a una mala ejecución del acto, que en ese caso resultaría *viciado* (si, por ejemplo, pronuncio las palabras «te regalo mi casa» sin indicar a cuál de las dos casas que poseo me refiero), o *inconcluso* (como cuando una persona se apuesta algo, sin que el oyente acepte la apuesta).

Los tipos de desaciertos serían por lo tanto los siguientes:




Aparte de los *desaciertos*, Austin considera otro tipo de infortunios, que denomina *abusos*, en los que el acto es pretendido pero, en cierto modo, queda incompleto. Por ejemplo, cuando realizo un acto insincero, como felicitar a alguien por haber recibido un premio, sin que interiormente me congratule porque lo haya obtenido. O cuando doy la bienvenida a una persona a mi casa, y posteriormente lo desatiendo, tratándolo con descortesía, sin que mi conducta sea consecuente con el acto de habla previamente realizado:




Con respecto a estos abusos del lenguaje, Austin se inclina a pensar que los actos efectivamente se realizan: una promesa sin intención de ser cumplida, o un agradecimiento sin verdadera gratitud, son sin duda actos performativos, pues su fuerza ilocutiva se transmite; empero, en opinión de Austin, y usando una metáfora que daría mucho que hablar, se trata de actos *huecos*, vacíos, que no están plenamente realizados por faltarles la intención, el deseo o la creencia que en condiciones normales habría hecho de ellos actos *plenamente* realizados.

### *La plenitud del acto ilocutivo*

Una vez descritas las líneas generales del planteamiento de Austin, estamos en condiciones de apuntar al problema que posteriormente vendrá a denunciar Derrida, dando lugar al desencuentro con Searle: la realización plena y completa de un acto ilocutivo parece apelar a la verdad de determinados *hechos* como condición indispensable para su realización, sin que quede muy clara la posición que ocupan entre dichos hechos los estados de consciencia de los hablantes.

Es en la cuarta de las conferencias de Harvard donde Austin se centra en las condiciones de realización de los actos plenos –siguiendo una vez más esa metodología negativa, que comienza descartando los actos vacíos o huecos. En primer lugar, con respecto a los actos insinceros (C.1), Austin indica que al menos ciertos actos ilocutivos exigen como condición de realiza-

ción que el hablante tenga determinados sentimientos (como alegrarse al felicitar, o entristecerse al dar el pésame), pensamientos (como creer que algo es beneficioso cuando se lo aconseja a alguien, o creer que alguien es culpable cuando se lo declara como tal) e intenciones (con respecto a acciones futuras al prometer, apostar o declarar la guerra). Es preciso distinguir con claridad los casos en los que el hablante está equivocado de aquellos en los que actúa de modo insincero, es decir, aquellos actos en los que el hablante está en el error de aquellos en los que miente. Esta diferencia hace posible que al decir algo estemos equivocados sin estar mintiendo (así como otra curiosa implicación, que Austin no apunta: que podamos *mentir diciendo la verdad*; el hablante puede estar sosteniendo algo que considera falso –y por tanto mintiendo–, aunque eso que considera falso resulte en realidad ser verdadero).

Pero las condiciones de realización plena de un acto ilocutivo no atañen exclusivamente al momento presente en que el acto aparenta realizarse: si tomamos en consideración los casos de conducta no consecuente (C.2), veremos que es preciso que determinados actos futuros sean llevados a cabo para evitar que se dé el carácter vacío o hueco del acto presente. Por ejemplo, no queda claro cuál es exactamente «el grado o el tipo de infortunio» que acontece cuando no cumplo una promesa que había realizado; cuando doy la bienvenida a alguien, comportándome después groseramente; cuando ataco a un amigo por realizar algo que yo mismo le había aconsejado; o cuando, tras rogar a mi interlocutor que realice cierto acto, habiendo él accedido, luego yo protesto por ello. Del mismo modo, podrían buscarse las condiciones pasadas para la realización de ciertos actos, como la efectiva concesión de un premio para que pueda darse la felicitación por el mismo, o el fallecimiento de un familiar para que se pueda dar el pésame.

Austin se ve comprometido entonces a asumir algo que parece tan trivial que difícilmente podría ser discutido: «para que una determinada expresión realizativa sea afortunada es menester que ciertos enunciados *sean verdaderos*» (*Cómo ha-*

*cer...*, p. 88), enunciados que se refieren al presente, al pasado y al futuro. En concreto, las condiciones del contexto incluyen estados mentales subjetivos, como los deseos, las creencias o las intenciones, que han de ser verdaderos para que el acto pueda acontecer en absoluta *plenitud*. De este modo, como ha apuntado Jonathan Culler, Austin «se ve obligado a reintroducir la noción, antes rechazada, de que el significado de una emisión depende de la presencia de una intención significativa en la consciencia del hablante».[15]

Austin hace algunas apreciaciones interesantes acerca del tipo de implicación que se da entre el acto ilocutivo y estas condiciones de contexto, implicación que no es meramente tautológica, ni del tipo de las presuposiciones apuntadas por Russell en su teoría de las descripciones definidas: por el contrario, se trata principalmente de implicaciones pragmáticas, de las que ya habían sido señaladas por G. E. Moore al sostener, por ejemplo, que hay algún tipo de contradicción en la emisión «El gato

[15] *Sobre la deconstrucción. Teoría y crítica después del estructuralismo*, Madrid, Cátedra, 1988, p. 110 (traducción de Luis Cremades). Stanley Cavell ha criticado esta lectura de Austin, que otorga a la intencionalidad un papel decisivo en la realización del acto de habla (ver *Un tono de filosofía. Ejercicios autobiográficos*, Madrid, A. Machado Libros, 2002, p. 143). Raoul Moati ha desarrollado la idea, siguiendo a Jocelyn Benoist, en *Derrida/Searle. Déconstruction et langage ordinaire, op. cit., passim*. A pesar de tener cierta empatía con su lectura, no podemos coincidir del todo con Moati cuando atribuye a Austin una eliminación radical de los estados mentales como condiciones de contexto de los actos de habla, en beneficio de los aspectos externos y convencionales (pp. 50-1). Hay sin duda una desconfianza por parte de Austin a la hora de admitir el carácter imprescindible y determinante de los estados mentales para la realización *efectiva* del acto, como se puso de manifiesto anteriormente con respecto a la excusa de Hipólito; pero parece que aún se mantenga la necesidad de tales estados para su *plena* realización, pues Austin, a pesar suyo, requiere de un criterio extralingüístico para distinguir los actos sinceros de los insinceros. Un acto llevado a cabo conforme a las convenciones establecidas, pero en ausencia de los deseos, creencias e intenciones adecuados, podría efectivamente realizarse, pero constituiría un *abuso*, y quedaría *hueco*. No obstante, es cierto que la ambigüedad de la posición de Austin da pie al desarrollo de lecturas más convencionalistas o más intencionalistas; la realizada por Searle, como veremos más adelante, aúna ambas tendencias a través del llamado «principio de expresabilidad».

está sobre el felpudo, pero yo no lo creo». Los hechos descritos en esta conjunción son perfectamente compatibles desde un punto de vista lógico: es imaginable, por ejemplo, una situación en la que el gato esté sobre el felpudo, pero yo crea que está en la ventana; la contradicción aparece cuando *afirmo*, de modo inconsecuente, que, aunque está sobre el felpudo, yo creo lo contrario. De ser ese el caso, yo no debería afirmarlo (como no debería de decir algo como lo siguiente: «te prometo que vendré mañana, pero no tengo ninguna intención de venir»). La condición de sinceridad atañe por igual al acto de prometer y al acto de describir, de modo que es una situación bastante similar la que acontece cuando prometo algo y no tengo la intención de cumplirlo y cuando sostengo que algo es verdad, pero que yo no lo creo. Como apuntábamos antes, el propio uso descriptivo del lenguaje adquiere connotaciones de responsabilidad moral –pues la sinceridad es un concepto estrictamente moral– propias de los actos ilocutivos.

La necesidad de que concurran determinadas condiciones de contexto (pasadas, presentes o futuras, internas o externas) para la plena realización de los actos ilocutivos es la cuestión general, de la que un aspecto específico resultará problemático para Derrida: la cuestión del lenguaje llamado por Austin «parasitario», como el utilizado en una obra de teatro, al citar palabras ajenas, o al hablar con ironía. En estos casos, que Austin considera *no normales*, hay determinadas condiciones del contexto externo y, sobre todo, del interno, que no se cumplen en el sentido habitual, de manera que las intenciones manifiestas en la emisión pueden ser distintas de las esperadas, opuestas, o incluso estar completamente ausentes. A fin de simplificar su análisis, Austin había decidido excluir tales posibilidades desde el principio; y lo hizo en un pasaje que será trascendental para nuestro estudio, y que por ello quisiéramos citar con cierta extensión:

> en tanto que *expresiones* nuestros realizativos son *también* susceptibles de padecer otros tipos de deficiencias que afectan a

> *todas* las expresiones. Aunque estas deficiencias podrían a su vez ser englobadas en una concepción más general, no nos ocupamos de ellas deliberadamente. Me refiero, por ejemplo, a lo siguiente: una expresión realizativa será hueca o vacía [*hollow or void*] de *un modo peculiar* si es formulada por un actor en un escenario, incluida en un poema o dicha en un soliloquio. Esto vale de manera similar para todas las expresiones: en circunstancias especiales como las indicadas, siempre hay un cambio fundamental de ese tipo. En tales circunstancias el lenguaje no es usado en serio, sino en modos o maneras que son *dependientes* de su uso normal. Estos modos o maneras caen dentro de la doctrina de las *decoloraciones* del lenguaje. *Excluiremos* todo esto en nuestra consideración. Las expresiones realizativas, afortunadas o no, han de ser entendidas como emitidas en circunstancias ordinarias (*Cómo hacer...*, *op. cit.*, p. 63).

Esta exclusión, aun siendo metódica y transitoria, no deja de resultar desconcertante: si, como dice Austin, este tipo de deficiencias pueden afectar a *todas* las expresiones, ¿cómo puede dirigir su análisis hacia las expresiones pretendidamente normales, en las que dichas deficiencias o *decoloraciones* supuestamente no tienen lugar? La estrategia de definición negativa de Austin, por la cual se dirige hacia aquello que busca –el acto pleno– descartando todo aquello que no es él mismo –los infortunios, abusos y demás oquedades del lenguaje– parece discutible desde el momento en que no podemos dejar de preguntar acerca del acto perfectamente realizado: ¿en qué consiste él mismo? Si el contexto se extiende en el tiempo y el espacio hasta hacerse inabarcable, si implica tanto lo subjetivo y mental como lo físico y conductual, ¿será efectivamente posible que alguna vez se dé un acto ilocutivo *pleno*? ¿Será posible, por tanto, distinguirlo realmente de esos casos que Austin pretende excluir desde el origen –la cita, la actuación, el recitado, el soliloquio o la broma? ¿O más bien la exclusión habrá sido un error desafortunado, una trampa en la que Austin habría caído, no logrando escapar del plantemiento precedente?

*Retorno a la verdad a través del contexto*

Cabe preguntarse, para terminar, si verdaderamente Austin estableció un terreno para el lenguaje en el que, como ya apuntara él mismo, fuera posible olvidarse «por una vez y por un momento, de esa otra curiosa pregunta: "¿Es verdadero?"». Su objetivo era describir determinados usos del lenguaje que permanecían *al margen* de su uso descriptivo y veritativo –que había asumido la posición central en el *Tractatus*–, apelando a una validez que *no* residiría en su adecuación a un estado de cosas. Frente a la cuestión de la verdad del lenguaje, en tanto que supuesta adecuación a una realidad objetiva, Austin apuntó a la cuestión de la «fuerza», en principio como un modo alternativo de funcionamiento del habla y, en última instancia, como un aspecto constitutivo de la misma. «¿Podemos?», se preguntaba Austin: ¿podemos realmente permanecer al margen del aspecto veritativo del lenguaje para explorar su aspecto dinámico y energético? ¿Es posible estudiar la fuerza, soslayando la cuestión de la verdad?

Tras un análisis detenido de las implicaciones pragmáticas de los actos ilocutivos, más bien parece que la cuestión de la fuerza haya terminado recayendo en la de la verdad: para que el ámbito de la fuerza ilocutiva *funcione*, nos decía Austin, «es menester que ciertos enunciados sean verdaderos». Podríamos incluso decir que es *suficiente* que ciertos enunciados sean verdaderos, de modo que la pragmática terminaría recayendo en la semántica: la cuestión de la fuerza se convertiría en un aspecto derivado, engullido por el ámbito de la verdad, y la realización de la promesa vendría a ser algo idéntico a la descripción abreviada de un complejo estado de cosas. De ser esto cierto, sería el performativo el que recaería del lado de lo descriptivo, imposibilitando el movimiento inicial de Austin, pues al fin y al cabo, la verdad –pura descripción de la realidad tal y como es– impondría su norma a la fuerza de las proferencias. En tal caso, podría decirse que los esfuerzos de Austin no

habrían logrado que su planteamiento escapara al sistema del *Tractatus*, sino que habría permanecido en su interior, como un inmenso corolario: la cuestión de la performatividad no habría dejado de ser un modo derivado, y en el fondo superfluo y redundante, de describir la verdad del mundo como totalidad de los hechos acaecidos.

Ahora bien: para que esa descripción completa del acto de habla pueda llevarse a cabo, sus condiciones de realización habrán de ser acotables como hechos tangibles. Esto ya resulta difícil para las condiciones externas, a pesar de ser observables intersubjetivamente y accesibles desde una perspectiva impersonal, porque dichas condiciones, como hemos visto, se extienden indefinidamente en el tiempo y el espacio; pero son las condiciones mentales internas –esas creencias, deseos o intenciones de las que únicamente es espectadora la propia consciencia, o tal vez ni ella misma– las que conducen a un problema intratable pues, a la hora de cerrar o *saturar* definitivamente la noción de contexto, da la impresión de que Hipólito finalmente se haya salido con la suya –pues estaría sólo en sus manos constatar la *plena* realización del acto.

Es ese carácter supuestamente *cerrado* del contexto –y la exclusión metódica de aquellas situaciones que podrían dejarlo definitivamente *abierto*– lo que será objeto de debate en la confrontación que nos ocupa. Llegados aquí, parece de momento que hayamos dado con un punto muerto en nuestra aproximacion al pensamiento de Austin, pues no hay unanimidad entre los intérpretes acerca de cuál fue su posición a este respecto. Por una parte, siguiendo las críticas de Derrida, encontramos por ejemplo a Stanley Fish, cuando sostiene que la tendencia austiniana a analizar exhaustivamente las condiciones necesarias y suficientes del contexto del acto de habla termina desarmando el carácter rompedor de su planteamiento, haciéndolo recaer en una metafísica factualista tradicional:

> todo lo que habría ocurrido es que una entidad auto-interpretante habría sido reemplazada por otra; en lugar de frases que

declaran su propio sentido, tendríamos ahora contextos que declaran su propio sentido.[16]

Pero, por otra parte, según la lectura que Medina, siguiendo a Cavell, Felman o Buttler, ha venido a llamar «El Nuevo Austin», encontramos otra tendencia que interpreta la idea de contexto como algo esencialmente abierto e indefinido, siempre susceptible de ser revisado y, por tanto, no identificable con una enumeración cerrada de acontecimientos que, al modo del *Tractatus*, pudieran inapelablemente *ser el caso*.[17] La cuestión es que hay pasajes de Austin que permiten interpretarlo en uno u otro sentido, de modo que es fácil dejarse llevar por la inclinación personal a la hora de determinar cuál de los dos Austins fue el auténtico. Sin querer entrar aquí en ese debate, lo cierto es que cabe preguntarse si este *New Austin* no es, en efecto, una innovación histórica aportada por sus intérpretes actuales; o, al menos, cabe dudar de si esa faceta de su pensamiento habría salido algún día a la luz, de no ser por las críticas derridianas. Se trata sin duda de una cuestión de difícil respuesta, sobre todo por el prematuro fallecimiento del inglés, que le impidió enfrentarse de modo más explícito al problema de la saturabilidad del contexto. Otros lo harían por él.

[16] «With the Compliments of the Author: Reflections on Austin and Derrida», *Critical Inquiry*, 8:4, 1982, p. 708. Se pondría así de manifiesto la pertenencia de Austin a la tradición analítica, con la que compartiría sus esquemas ontológicos más fundamentales que, como ha mostrado Sáez Rueda, apuntan siempre hacia una *ontología de la factualidad* que asume la totalidad de lo real como un conjunto de hechos empíricos, susceptibles de ser recogidos en leyes. *El conflicto...*, *op. cit.*, *passim*.

[17] José Medina: *Speaking from Elsewhere: A New Contextualist Perspective on Meaning, Identity, and Discursive Agency*, Albany, SUNY Press, 2006, pp. 144-59.

# II. SEARLE: LA INTENCIONALIDAD DE LO MENTAL

## *Austin según Searle: los actos de habla*

Gracias a la obtención de una beca Rhodes, el norteamericano John Rogers Searle tuvo la ocasión de realizar en Oxford su tesis doctoral sobre «Sentido y referencia» bajo la dirección de Austin. Tras la muerte de éste, Searle continuó desarrollando las intuiciones de su maestro –tan sugerentes como desorganizadas– hasta la publicación de *Actos de habla* en 1969, obra en la que presenta una teoría completa encargada de articular y sistematizar la noción de acto ilocutivo. Ese afán sistematizador es lo que mejor caracteriza la obra de Searle, autor con una admirable capacidad para no dispersarse en los ejemplos y mantener ante todo la coherencia conceptual. Con respecto a su modo de aproximación al problema del lenguaje, Searle dice manifestar «una fuerte confianza en las intuiciones del hablante nativo»,[1] aspecto ciertamente diferente de la actitud de Austin, en la medida en que éste, como vimos anteriormente, desarrolló un método más basado en el cauteloso avance del diálogo que en la intuición subjetiva de un hablante concreto.[2]

[1] *Actos de habla. Ensayo de filosofía del lenguaje*, Madrid, Cátedra, 2001; traducción de Luis M. Valdés Villanueva, p. 25.

[2] Searle incluso da preferencia a las intuiciones del hablante nativo sobre la recogida de datos empíricos acerca del uso del lenguaje. Sostiene, por ejemplo, que al analizar la estructura lógica de las conversaciones, «en lo que concierne a la teoría, el hablante nativo tiene prioridad sobre el registro histórico. Sólo estaríamos dispuestos a aceptar las transcripciones de conversaciones en nuestra cultura nativa en la medida en que encontráramos en ellas conversaciones aceptables o, al menos, posibles. [...] Para ser de interés teórico, los hechos "empíricos" tienen que

El objetivo de ambos estudios también es, a pesar de lo que pudiera parecer, netamente distinto: cuando Austin se aproximaba al lenguaje cotidiano como «primera palabra» del quehacer filosófico buscaba, también lo apuntábamos antes, una especie de trabajo de campo en el cual el pensador podía recopilar de modo cuasi-empírico una sabiduría oculta transmitida de generación en generación. Lo que pretende Searle, en cambio, es más bien establecer un marco conceptual *a priori*, que venga a mostrar las condiciones de posibilidad de los actos de habla. No le interesa por lo tanto cómo empírica y cotidianamente utilizamos el lenguaje, sino cuál es la estructura ideal, teórica, que hace posible su utilización. Defendiendo la máxima «Sin abstracción e idealización no hay sistematización» (*Actos de habla*, p. 64), Searle se decide a dejar de lado los casos marginales, defectuosos e imperfectos, en busca de la definición positiva del acto de habla pleno.

El punto de partida de la teoría de Searle es la definición del lenguaje como un modo particular de conducta gobernada por reglas (*Actos de habla*, p. 31), de modo que la teoría de los actos de habla no es sino una parte de la teoría de la acción. La particularidad de la acción lingüística está en que permite la transmisión de un cierto *contenido*, que a su vez tiene carácter *intencional*, es decir, se refiere a algo en el mundo –aunque no toda intencionalidad, como veremos posteriormente, es lingüística. El procedimiento a seguir para comprender los actos de habla será por lo tanto la descripción de las reglas de juego que constituyen la acción lingüística, es decir, las pautas que siguen –o más bien habrían de seguir– los hablantes en los casos estándar, al utilizar el lenguaje en su vida cotidiana.

---

estar de acuerdo con nuestras habilidades, y no al revés» («Conversation», en J. R. Searle *et al.*: *(On) Searle on Conversation*, Amsterdam/Filadelfia, John Benjamins, 1992, pp. 19-20). A pesar de las notables diferencias en cuanto a desarrollo, Stanley Cavell sostiene en un sentido similar que los hablantes nativos «no necesitan, en *general*, ninguna evidencia acerca de lo que se dice en el lenguaje; son ellos la fuente de tal evidencia. Es de ellos de donde el lingüista descriptivo extrae el corpus de emisiones sobre el cual construirá una gramática de dicho lenguaje». *Must we mean what we say?*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976, p. 4.

*El principio de expresabilidad*

Si Austin seguía un procedimiento esencialmente *negativo* a la hora de aproximarse a la cuestión de los actos de habla (en la medida en que describía sus posibilidades de infelicidad o no realización sin llegar a definir qué constituye propiamente al acto pleno), en Searle encontramos desde el inicio una formulación positiva del acto de habla completamente realizado:

> resulta posible en principio que todo acto de habla que se realice o pueda realizarse esté determinado de manera singularizadora por una oración dada (o un conjunto de oraciones), dadas las suposiciones de que el hablante está hablando literalmente y que el contexto es apropiado (*Actos de habla*, p. 27).

Para que sea concebible la existencia de este tipo de oraciones, Searle postula como «una verdad analítica sobre el lenguaje que cualquier cosa que quiera ser dicha puede ser dicha» (*ídem*); y no se refiere a que pueda ser dicha gracias a la genialidad expresiva de un poeta que recurra a metáforas inusitadas para quebrantar las reglas del lenguaje, sino a que, en opinión de Searle, cualquier contenido puede ser dicho de modo literal y directo. Caso de concurrir las circunstancias de literalidad y corrección de contexto, la emisión de esa oración constituiría por sí misma la realización plena y completa del acto de habla en cuestión. Searle recoge esta idea en el llamado «principio de expresabilidad», según el cual, para todo hablante y todo significado posibles, existe una expresión exacta de dicho significado que el hablante podría utilizar (o, dicho con la concisión de la lengua inglesa, *whatever can be meant, can be said*). Cuestión distinta es que el hablante conozca o no esa expresión, que ésta aún no haya sido inventada, que, aunque posea ese instrumento lingüístico, vaya a ser capaz de hacerse entender por el oyente, o que consiga producir en él los efectos perlocutivos que desea –como conmoverlo, o convencerlo de algo. Al igual que Wittgenstein sostuvo al final de su *Tractatus* que todo lo que se

puede decir se puede decir con claridad, Searle sostiene en *Actos de habla* que todo lo que se puede querer decir (*mean*), se puede decir (*say*) literalmente.[3] No hay límites que mantengan inexpresable ningún contenido, o que nos obliguen de modo necesario a expresarlo de modo indirecto o metafórico: tales límites sólo podrían ser transitorios y superables.

La noción de literalidad está ligada en la obra de Searle a la de convención, y es fruto de la discusión y reelaboración del análisis que hizo Grice del acto comunicativo.[4] La idea que defiende Searle en este contexto es que, con independencia de lo que un hablante concreto quiera decir mediante su emisión, las palabras emitidas *significan lo que significan* en función de las convenciones semánticas del lenguaje al que pertenecen. Su ejemplo es especialmente clarificador: un soldado americano es capturado por soldados italianos durante la segunda guerra mundial. El americano pretende convencer a sus captores de que es en realidad un soldado alemán, y que por lo tanto están en el mismo bando. Pero sólo conoce algunas frases en alemán, versos sueltos de un poema que estudió en el instituto. Con la esperanza de que sus captores sepan aún menos alemán que él, emite con convencimiento el verso de Goethe «Kennst du das

[3] A pesar del notable parecido entre el principio de expresabilidad de *Speech Acts* y la proposición 7ª del *Tractatus*, es preciso señalar algunas diferencias entre ambos planteamientos: para empezar, la idea wittgensteiniana de «claridad» no tiene por qué coincidir con la idea searleana de «literalidad»; pero, lo que es más importante, Wittgenstein sostiene que lo que puede decirse puede decirse con claridad, mientras que Searle indica que cualquier cosa que el hablante pueda querer decir puede ser dicha. La tesis de Searle es, en este sentido, más fuerte que la de Wittgenstein, pues el primero asume que todo puede ser dicho, mientras que el segundo sólo sostiene que lo que puede decirse, puede decirse de un modo particular. Es probable que el autor del *Tractatus* no estuviera dispuesto a aceptar el principio de expresabilidad, pues aboliría la distinción entre decir (*sagen*) y mostrar (*zeigen*) (4.1212). En su opinión, hay algo que no podemos decir, algo que sólo podemos mostrar: lo místico, «acerca de lo que no es posible hablar» (7). Y resulta patente que, en su opinión, es posible intentar decir lo que no puede decirse, pues nos recomienda encarecidamente no hacerlo.

[4] H. P. Grice: «Meaning», *Philosophical Review*, 66, 1957, pp. 377-88. Ver Searle, *Actos de habla*, pp. 51 y *ss.*

Land wo di Zitronen Blühen?». Su intención es que los italianos crean que está diciendo algo parecido a «Soy un soldado alemán, estoy de vuestra parte», y puede que consiga su objetivo; pero no con ello conseguiría que su frase significara otra cosa que «¿Conoces el país donde florecen los limoneros?». El significado literal de la frase no depende de la intención individual del hablante, sino de las convenciones semánticas del idioma utilizado.[5]

Gracias a que existe el significado literal, entendido como convención, Searle puede distinguir con claridad el significado de la frase del significado de la emisión. Pongamos otro ejemplo: un hablante puede decir «Esta obra de teatro es trepidante» con intención irónica, queriendo decir que la obra es tediosa y aburrida; en ese caso, el significado de su emisión sería opuesto al significado que la frase tendría por sí misma. No es la frase en sí la que es irónica, sino la emisión donde acontece, pues es ella la que le otorga ese sentido. De ningún modo puede decirse que la palabra «trepidante» signifique «tedioso» o «aburrido», por mucho que sea posible utilizarla en ese sentido. Igualmente, una expresión no puede, por sí misma, tener un significado metafórico: el significado de la expresión está determinado por las convenciones que lo dotan de significado literal. Si, aparte de ese significado, le encontramos un sentido metafórico, éste pertenece a una emisión concreta, no a la frase o expresión misma. Pertenece al hablante concreto, no al lenguaje como código institucionalizado. Son las condiciones del contexto las que nos permiten determinar si frase y emisión coinciden en su significado, o si por el contrario difieren. Pero, en caso de que difieran, lo que apunta el principio de expresa-

[5] El carácter central que tiene la convención en la teoría de los actos de habla de Searle fue criticado por P. F. Strawson en «Intención y convención en los actos de habla» (*Ensayos lógico-lingüísticos*, Madrid, Tecnos, 1983). La tradición probablemente dominante en la pragmática contemporánea concede, siguiendo a Grice, una importancia menor a la noción de convención, como puede verse en la influyente obra de Sperber y Wilson *La Relevancia: comunicación y procesos cognitivos*, Madrid, Visor, 1994. Ver también el capítulo de Anita Avramides «Intention and Convention» en B. Hale y C. Wright (eds.): *A Companion to the Philosophy of Language*, Malden (MA), Blackwell, 2005, pp. 60-86.

bilidad es que siempre es posible imaginar una situación en que coincidan. Es decir: todo lo que se ha expresado irónica o metafóricamente podría haberse dicho de modo literal.

Gracias a la aceptación de este principio, es posible considerar que

> los casos donde el hablante no dice exactamente lo que quiere decir –casos cuyos géneros principales son la no-literalidad, la vaguedad, la ambigüedad y la no-completud de las expresiones– no son teóricamente esenciales para la comunicación lingüística (*Actos de habla*, p. 30).

Tales casos son excluidos metodológicamente porque, una vez aceptada la existencia de esa oración *exacta*, podemos considerar equivalentes las reglas para emitir dicha oración de modo literal y las reglas para la realización del acto de habla. Lo que viene a sostener el principio de expresabilidad es que el carácter vago, ambiguo o metafórico de una expresión, al menos a la hora de desarrollar un estudio teórico de la estructura de los actos de habla, es una característica prescindible, que provisionalmente puede ser dejada de lado. Ya hay bastante complejidad en el análisis de los casos estándar como para querer comprender simultáneamente los casos anormales; de aquí que sea una buena estrategia de investigación comenzar por los primeros, dejando para después el estudio de los usos no-literales que, en realidad, son parasitarios de los literales –pues en teoría pueden ser reducidos a ellos, si aceptamos el principio de expresabilidad.

De este modo además evitamos un segundo problema: en muchas ocasiones, las creencias, deseos o intenciones de los hablantes no están directa y literalmente representados en sus palabras. En efecto, es difícil saber lo que piensa exactamente un hablante, a no ser que de modo ideal restrinjamos nuestro análisis a aquellas expresiones que son utilizadas de modo literal. Ese carácter vaporoso, disperso e inasible de los estados mentales es en principio analizable desde un punto de vista

lógico y riguroso, si los consideramos expresados en la realización literal del acto de habla correspondiente. Por ejemplo: en lugar de intentar definir en qué consiste la intención de ir a trabajar mañana, podemos estudiar dicha intención como el sentido exacto de la expresión «Pienso ir a trabajar mañana», utilizada de modo literal en el contexto adecuado.[6]

Searle consigue cerrar así la noción de contexto, dando firmeza a la idea de *estado mental*. Las creencias, deseos o intenciones concomitantes al acto de habla, que ya en Austin eran un aspecto esencial de su plena realización, dejan de resultar nociones vaporosas e inasibles, para quedar fijadas por el sentido literal de la expresión exacta.[7]

## *Las promesas insinceras*

En *Actos de habla* Searle se centra en el caso de la promesa como ejemplo privilegiado en el que aplicar una metodología que, abiertamente, idealiza el problema a estudiar, con la intención de analizar *a priori* sus rasgos esenciales:

[6] Algunos intérpretes consideran que este planteamiento metódico hace depender la teoría de los actos de habla de las convenciones semánticas, dando la impresión en última instancia de que éstas gobiernan a aquélla. Eduardo Rabossi apunta en este sentido: «La fuerza ilocucionaria es, en definitiva, una parte del significado semántico. Searle alega haber logrado la confluencia del enfoque semántico y la doctrina de los actos de habla. En realidad, ha subsumido a ésta en aquél», «Actos de habla», en M. Dascal (ed.): *Filosofía del lenguaje II: Pragmática*, Madrid, Trotta, 1999, p. 65. Pero al problema se le puede dar la vuelta, si nos preguntamos acerca del origen de las convenciones semánticas: ¿es para Searle la propia noción de semántica independiente de la pragmática? Aunque el significado literal de la frase sea independiente del uso que haga de ella un hablante concreto, ¿cómo se define dicho significado literal, si no es a partir del uso que hacen de ella los hablantes de una lengua?

[7] El planteamiento de Searle pretende de este modo descartar *a priori* la problemática que insufla a la hermenéutica contemporánea, en torno a la inasibilidad del sentido. Por ese motivo, recuerda Manfred Frank pertinentemente, Searle no puede «excluir (en su *teoría*) la *posibilidad estructural* de que la intención y la expresión no se recubran simplemente» lo cual no obsta para que, sin embargo,

ciertas formas de análisis, especialmente el análisis en condiciones necesarias y suficientes, incluyen verosímilmente la idealización (en varios grados) del concepto analizado. En el caso presente, nuestro análisis se dirigirá al centro del concepto de prometer. Ignoro las promesas marginales, los casos límite y las promesas parcialmente defectuosas (*Actos de habla*, p. 63).

Su formalización de las condiciones de realización de una promesa es la siguiente:

Dado que un hablante H emite una oración T, en presencia de un oyente O, entonces, al emitir literalmente T, H promete sincera y no defectivamente que *p* a O si y sólo si se dan las siguientes condiciones 1-9 (*Actos de habla*, pp. 65 y *ss.*):

(1) *Se dan las condiciones normales de* input *y* output.

En esta condición Searle incluye aspectos del contexto bastante heterogéneos; por ejemplo, se refiere a la ausencia de impedimentos físicos que dificulten la transmisión del sonido –como un ruido ambiental excesivo, o una sordera en el oyente– y a renglón seguido indica la condición de que el lenguaje en cuestión sea serio y literal –excluyendo por principio el lenguaje utilizado en el teatro, la enseñanza, la recitación, la metáfora o el sarcasmo. Poco parecen tener en común estos dos tipos de condiciones, más allá de estar agrupadas bajo el ambiguo rótulo de «condiciones normales de *input* y *output*».

(2) *H expresa la proposición de que* p *al emitir T.*

Searle ya es perfectamente consciente de que las proposiciones no acontecen solas en el mundo, sino que siem-

«deba insistir en su recubrimiento completo, si no quiere renunciar a la posibilidad de dominar las intenciones por la convención», *op. cit.* p. 403.

pre han de formar parte de un acto de habla intencional.

(3) *Al expresar que* p, *H predica un acto futuro A de H.*

No es posible realizar, por ejemplo, una promesa acerca de un acto pasado, pues ya no es posible cambiarlo, o prometer que otra persona realizará algo (en todo caso sería posible prometer que uno hará lo que esté en su mano para que la otra persona realice determinada acción, pero no prometer la acción misma).

(4) *O preferiría que H hiciese A a que no hiciese A, y H cree que O preferiría que él hiciese A a que no hiciese A.*

Lo que diferencia a la promesa de la amenaza es que en aquella la acción indicada es deseada por el oyente, mientras que en ésta es temida por él. Y no influye únicamente la predisposición del oyente, sino también lo que el hablante cree acerca de dicha predisposición.

(5) *No es obvio ni para H ni para O, que H hará A en el curso normal de los acontecimientos.*

De lo contrario, la promesa no sólo sería obvia y superflua, sino que podría llegar a producir un efecto perlocutivo opuesto al habitual: cierta inquietud en el oyente al darse cuenta de que un determinado acto, que daba por sentado, podría en realidad no tener lugar (por ejemplo, es probable que una emisión como «Bajo a comprar tabaco, pero te prometo que volveré» produzca más desasosiego que tranquilidad).

(6) *H tiene la intención de hacer A.*

Se trata de la importante *condición de sinceridad*: el hablante ha de creer que es posible realizar A y tener la

intención de hacerlo en el futuro. Salta a la vista que se trata de una condición problemática, y volveremos a ella enseguida.

(7) *H intenta que la emisión de T le coloque a él bajo la obligación de hacer A.*

Esta es la *condición esencial*, que propiamente viene a definir en qué consiste la realización de la promesa. La constricción moral a la hora de cumplir lo prometido aparece a raíz de la emisión lingüística, de modo que ésta es causa de la obligación contraída, y no un mero aditivo.

(8) *H intenta producir en O el conocimiento (C) de que la emisión de T cuenta como el hecho de colocar a H bajo la obligación de hacer A (por medio del conocimiento que O tiene del significado de T).*

Esta condición es fruto de la revisión que hace Searle del concepto griceano de significado (en el que no hemos querido entrar por no ser fundamental en este estudio). El acto de habla no sólo pretende establecer una obligación con respecto al futuro, sino el reconocimiento por parte del oyente de las intenciones del hablante, mediante procedimientos lingüísticos, es decir, por el conocimiento de la semántica del lenguaje, y no por inferencias de otro tipo.

(9) *Las reglas semánticas del dialecto hablado por H y por O son tales que T se emite correcta y sinceramente si y sólo si se dan las condiciones 1-8.*

De este modo se cierra la posibilidad de que aspectos idiosincrásicos peculiares al dialecto de los hablantes hagan de la aparente promesa otro tipo de acto lingüístico.

Las características descritas son de carácter muy heterogéneo, refiriéndose a aspectos tan diversos como el ambiente físico, la situación mental de los hablantes, o el código lingüístico que comparten. El objetivo del análisis es enumerar las condiciones suficientes y necesarias para que una promesa acontezca como acto de habla plenamente realizado. A tal fin, Searle se ve obligado a reformular la condición sexta, a fin de incluir como promesas efectivas aquellas en las que el hablante no tiene intención de cumplir lo prometido –recuperando así la preocupación inicial de Austin por el hecho de que la palabra empeñada obliga. A pesar de que sigue asumiendo, como antes hiciera su maestro, que hay una cierta vacuidad en las promesas insinceras, Searle no tiene más remedio que aceptar que éstas constituyen por igual actos de habla compromisorios, de modo que la condición de sinceridad habrá de ser reformulada:

*(6b) H intenta que la emisión de T le haga responsable de tener la intención de hacer A.*

La cuestión no será ya que H tenga de hecho la intención de cumplir su promesa, sino que se haga *responsable* de tener dicha intención. La condición de *sinceridad* es por tanto sustituida: no se trata ya de que el hablante deba expresar sinceramente su propio estado mental, sino de que se responsabilice ante el otro de encontrarse en dicho estado –en el caso de la promesa, la intención de realizar la acción prometida. De este modo Searle intenta dejar a Hipólito sin escapatoria: si de hecho *su lengua lo juró*, con ello se comprometió también a jurarlo *con el corazón*.[8]

Esta conclusión, a la que llega Searle a través del análisis de la promesa, puede igualmente ser aplicada a otros tipos de actos de habla. Por ejemplo: en el caso de una felicitación tras la obtención de un premio, el hablante se hace responsable de sentir agrado y considerar al oyente digno de merecerlo; en el

[8] Searle elimina además la referencia a la sinceridad en la condición 9 (*Actos de habla*, p. 70).

caso de una orden, el hablante se hace responsable de tener el deseo de que tal orden sea cumplida; en el caso de una afirmación, el hablante se hace responsable de tener la creencia de que aquello que afirma es verdadero. Mediante la condición de sinceridad, todo acto de habla queda representado como la expresión de un cierto estado mental intencional:

> En la realización de cada acto ilocutivo con contenido proposicional, expresamos cierto estado intencional con un contenido proposicional, y ese estado intencional es la condición de sinceridad de ese tipo de acto de habla. [...] La condición de sinceridad intencional no es sólo un acompañamiento de la realización del acto de habla. La realización del acto de habla es necesariamente una expresión del correspondiente estado intencional [...]. La realización del acto de habla es *eo ipso* una expresión del correspondiente estado intencional.[9]

Sin duda, la emisión puede ser sincera o insincera, pero eso no es óbice para que el acto de habla *exprese* su estado intencional:

> Siempre es posible mentir o, dicho de otro modo, realizar un acto de habla insincero. Pero una mentira, o un acto de habla insincero, consiste en la realización de un acto de habla –y, por lo tanto, la expresión de un estado intencional– en el que uno no tiene el estado intencional que expresa.[10]

Ahora bien: la diferencia introducida con el punto 6b implica una transformación aparentemente ligera, de la cual Searle no parece extraer mayores consecuencias, pero que no está exenta de controversia. Para que alguien pueda responsabilizar-

[9] «What is an Intentional State?», *Mind*, vol. 88:349, 1979, p. 78.

[10] *Ídem*. Acerca de la distinción entre «estar comprometido a tener una intención» y «tener actualmente la intención» ver J. R. Searle: «How Performatives Work», en D. Vanderveken (ed.): *Essays in Speech Act Theory*, Filadelfia, John Benjamins, 2001, p. 96.

se de algo, ha de estar en su mano la realización de ese determinado acto, y sólo en la medida en que se extienda esa capacidad puede extenderse igualmente la responsabilidad ante el hecho. Si un acto de habla implica asumir la responsabilidad de *tener* una determinada intención, un determinado deseo o una determinada creencia, el hablante ha de estar en condiciones de *saber* si es o no el caso que se encuentra en tal estado mental, e incluso de alterarlo voluntariamente para que así sea. Es decir: la teoría de los actos de habla de Searle se apoya sobre la noción de «autoridad de primera persona», según la cual cada sujeto tiene un cierto acceso privilegiado a sus propios estados mentales, y es un agente racional con capacidad para cambiarlos. De ahí que, a fin de buscar los fundamentos para su teoría de los actos de habla, Searle hubiera de encaminarse hacia la filosofía de la mente.

## *El giro mentalista*

Al igual que durante los años treinta y cuarenta se produjo en la filosofía anglosajona el giro pragmático que ya hemos analizado –al pasar el centro de atención del lenguaje lógicamente perfecto al lenguaje cotidiano–, Searle sostiene que en los años 70 y 80 aconteció otra especie de giro, que dirigió la atención de los filósofos analíticos hacia la llamada *Philosophy of Mind*. El propio giro pragmático prestaba ya en su origen una especial atención a las cuestiones de la mente, aspecto mucho más evidente en el Wittgenstein de la última etapa que en Austin. Wittgenstein sostenía al respecto una posición que suele calificarse de *antimentalista*: evitaba identificar los estados mentales con eventos internos, como si hubiera, aparte de los hechos describibles de modo impersonal y objetivo, otra serie de misteriosos acontecimientos observables únicamente desde la perspectiva de primera persona. En la estela de Wittgenstein, aunque de modo más explícito y sistemático, Gilbert Ryle había sostenido la idea de que la mente no es una especie de substancia o *res cogitans*, como la definió Descartes, sino que más bien el vocabulario

mental constituye un modo de describir la conducta observable de los seres humanos.[11] Al hablar en términos de creencias, deseos o intenciones no tendríamos por qué presuponer que éstos son *hechos* que acontecen en el *teatro interior* de la mente de un sujeto. Por el contrario, decir que alguien tiene, por ejemplo, un deseo determinado, consistiría, según Ryle, en asignar a dicho sujeto una cierta predisposición a actuar de un determinado modo.

En una asociación harto imprecisa, se tiende a identificar esta actitud antimentalista de Wittgenstein y Ryle con la corriente conductista en psicología. Si bien es cierto que comparten la reticencia a considerar la perspectiva de primera persona –es decir, el íntimo conocimiento que cada sujeto tiene de su propia vida mental– como una fuente epistémica sólida para comprender la mente, los motivos que los llevan a ello son profundamente distintos. En el caso de Wittgenstein y Ryle, esa reticencia está movida por razones filosóficas y lingüísticas –en la medida en que consideran que es un error establecer la ontología de lo mental al modo cartesiano, y que es preciso reinterpretar las expresiones lingüísticas que conducen hacia ese sinsentido–, mientras que los motivos que mueven al conductismo son generalmente de carácter epistemológico: su temor a aceptar como *dato* algo que únicamente es observable por un individuo. A los primeros se los ha denominado comúnmente *conductistas lógicos*, pues su esfuerzo tiene lugar en el ámbito del análisis lingüístico; a los segundos, en cambio, se los suele denominar *conductistas metodológicos*. Bajo el dominio de este último planteamiento se consideró durante mucho tiempo que la mente era una especie de *caja negra* inobservable, de la que sólo podemos estudiar científicamente los *inputs* que introducimos y los *outputs* que nos devuelve, es decir, los estímulos y las respuestas. Los acontecimientos internos eran por tanto considerados un misterio –cuando no una mera qui-

[11] *El concepto de lo mental*, Buenos Aires, Paidós, 1967. La postura puede comprenderse mejor por analogía con el hilemorfismo aristotélico: al igual que, según Aristóteles, el alma no es una substancia independiente del cuerpo sino su *forma*, para Ryle el discurso acerca de lo mental no refiere a nada distinto de la conducta misma.

mera inventada por la psicología popular– cuya naturaleza y funcionamiento serían por principio inaccesibles al método científico.

La irrupción de los estudios de Inteligencia Artificial, fundamentalmente a partir del impulso que Alan Turing dio a la disciplina, abrió una nueva posibilidad de vencer ese *cajanegrismo* y acceder al misterio de la mente. Por una parte, Turing demostró la posibilidad de diseñar una máquina capaz de computar ciertos datos de entrada, en función de un programa que determina los posibles «estados internos» del aparato, para obtener unos resultados deseados. Esos estados internos, definibles en términos computacionales, serían el equivalente para la máquina de los estados mentales inobservables que habían sido exorcizados por los conductistas. Entre el *input* y el *output* habría algo de lo que podríamos hablar, algo analizable desde un punto de vista aséptico y objetivo: el programa de la máquina. Al considerar que dicho programa cumplía una *función* similar a la de los estados mentales –es decir, mediar entre el estímulo y la respuesta– se abrió la posibilidad de extrapolar el análisis computacional al ámbito de la psicología, paso que dio lugar a la llamada *revolución cognitiva.*

La «máquina de Turing», ancestro de los actuales ordenadores, no sólo puede realizar cálculos matemáticos, sino reproducir cualquier proceso computable, ya sea una partida de ajedrez o una conversación cotidiana. El hecho de que los actos de habla sean definibles –como plantea el propio Searle– en términos de «conducta gobernada por reglas» hizo parecer factible la idea de que, al igual que los ordenadores pueden participar en determinados juegos, puedan simular el uso del lenguaje. Esta idea conduce a la segunda aportación fundamental de Alan Turing: su idea de que un test de imitación –después conocido como «test de Turing»– sería suficiente para saber si una máquina efectivamente es capaz de pensar.[12] Ante la dificultad de definir el concepto de

[12] Alan M. Turing: «¿Puede pensar una máquina?», en A. M. Turing, H. Putnam y D. Davidson: *Mentes y máquinas*, Madrid, Tecnos, 1985 (original de 1950).

pensamiento y la duda resultante acerca de cómo valorar los logros de la Inteligencia Artificial, Turing propuso que estableciéramos un criterio observable para la atribución de mente. Dicho criterio no debería estar influido por aspectos que sensatamente no cabe postular como condiciones imprescindibles del pensamiento, como son los gestos del rostro, la entonación del lenguaje o la gesticulación. Aceptando que una máquina no tiene que ser capaz de desarrollar esas capacidades para que propiamente se le puedan atribuir pensamientos, el test de Turing intenta centrarse en lo esencial: la conversación. Básicamente, lo que sostuvo Turing es que en el momento en que una máquina pueda mantener una conversación con una persona sin que ésta sea capaz de discernir si su interlocutor es un ser humano o un ordenador, será lícito sostener que la máquina efectivamente piensa. Si la máquina llega a imitar hasta tal punto la conducta verbal del ser humano, no cabrá otra alternativa, según Turing, que admitir que se trata de un ser inteligente que, efectivamente, piensa como un humano. La analogía es tan sencilla como efectiva: no diríamos que un ordenador *aparenta* derrotar a un campeón de ajedrez haciendo como que juega al ajedrez; la máquina, de hecho, juega y gana. De igual modo, no diríamos que, caso de que fuera realizable un simulador de conversación indiscernible de una persona humana, tal máquina estaría haciendo como que habla: por el contrario, estaría realizando, de hecho, *actos de habla*. Y éstos, como acabamos de ver, implican la concurrencia de ciertos estados mentales internos como condición de realización (o algo incluso más complejo: la capacidad de asumir la responsabilidad de encontrarse en tales estados mentales).

Las fecundas ideas de la máquina y el test de Turing dieron pie, con algunos años de retraso, al desarrollo del *funcionalismo* en filosofía de la mente: una escuela heterogénea que asumió como modelo para entender la relación entre mente y cerebro el símil del software y el hardware de un ordenador.[13] La parti-

[13] El artículo de Hilary Putnam «Mentes y máquinas» (en A. M. Turing, H. Putnam y D. Davidson: *op. cit.*, pp. 63-101), publicado originalmente en 1960,

cularidad de la máquina de Turing reside en que su realización física en uno u otro material es completamente indiferente, característica denominada «múltiple realizabilidad»: un mismo diseño de máquina de Turing puede estar realizado con chips de silicio, válvulas de aire, bolas de metal o cualquier otro material que pueda ocurrírsenos. La diferencia es completamente irrelevante, pues lo fundamental es que, dados determinados *inputs*, en función de los estados internos de la máquina, podamos obtener unos determinados *outputs*. No sería por lo tanto el hardware, la realización física de la máquina, lo que determinaría su carácter mental, sino el software o programación que dicha máquina implementa. Sería indiferente si el *hardware* que realiza el pensamiento está compuesto por chips de silicio o por una red de neuronas: la mente no residiría en la materia, sino en la *función computacional* desempeñada por ésta en un proceso de intercambio de información con el medio. De este modo sería posible, según el funcionalismo, mantener la diferencia entre cuerpo y mente sin caer en un misterioso dualismo cartesiano que los convierta en substancias irreconciliables. No hay nada misterioso en la diferencia entre el hardware de un ordenador y su software, como tampoco debería haberlo entre el cerebro y sus estados mentales. Y, por los mismos motivos, de ser cierta la hipótesis funcionalista, nada impediría que las mismas mentes que hemos visto hasta ahora realizadas en cerebros biológicos pudieran en el futuro ser implementadas por sistemas artificiales de computación.

## *Intencionalidad intrínseca y trasfondo*

Pese al empeño de Turing, las pretensiones de los ordenadores de llegar a pensar como nosotros se vieron truncadas hace casi 30 años, cuando John Searle tuvo la idea de diseñar

---

suele considerarse un texto clave en la génesis del funcionalismo, aunque su autor se convirtiera después en un prominente crítico de este movimiento.

mentalmente un habitáculo un tanto peculiar: «La Habitación China».[14] El objetivo de este conocido experimento mental era demostrar que la mera manipulación de símbolos conforme a reglas formales preestablecidas no es suficiente para desarrollar una inteligencia artificial en sentido fuerte, es decir, para crear una mente similar a la mente humana. El experimento consiste en lo siguiente:

(a) Tomamos a un sujeto que no conozca en absoluto el idioma chino, por ejemplo, el propio Searle.
(b) Lo introducimos en una habitación que disponga de dos orificios: uno de entrada y otro de salida, por los que atravesarán textos escritos en chino.
(c) Dotamos la habitación de un manual de instrucciones, redactado en inglés (idioma conocido por el sujeto), que permita, dada una cadena cualquiera de caracteres chinos, mediante la aplicación de reglas puramente sintácticas (es decir, basadas exclusivamente en la forma de los caracteres y sus posiciones relativas), ofrecer una respuesta perfectamente coherente, similar a la que cabría esperar de cualquier hablante chino.

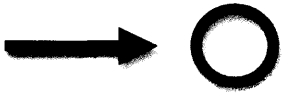
Es difícil imaginar que las reglas del manual de instrucciones pudieran ser puramente formales y sintácticas, pero ahí reside la fuerza del argumento: Searle, dentro de la habitación, sólo manipula signos, sin conocer en absoluto lo que esos signos *significan*, es decir, sin saber cuál es el referente en el mundo exterior de los caracteres que utiliza. Recibe textos de los que desconoce el significado, los trata como meros dibujos a los

[14] La primera aparición por escrito del argumento tuvo lugar en «Minds, Brains and Programs», *Behavioral and Brain Sciences*, 3 (3), 1980, pp. 417-57. Pueden encontrarse otras versiones del propio Searle en: *Minds, Brains and Science*, Londres, British Broadcasting Corp., 1984; *The Rediscovery of Mind*, Cambridge, Mass, MIT Press, 1992; «Twenty-One Years in the Chinese Room», en John Preston y Mark Bishop (eds.): *Views into the Chinese Room. New Essays on Searle and Artificial Intelligence*, Oxford, Clarendon Press, 2002, pp. 51-69.

que, gracias al manual, hace corresponder otros dibujos, y devuelve éstos por el orificio de salida. Si el libro de instrucciones fuera lo suficientemente bueno, y Searle lo suficientemente hábil, cualquier interlocutor chino fuera de la habitación llegaría a estar convencido de que el sujeto del interior ha comprendido el texto que se le ha dado, y que está manteniendo una verdadera conversación en chino, entendiendo lo que se le dice. Pero, por muy convencido que esté el interlocutor chino, Searle puede asegurar que él no tiene ni idea de a qué se refieren los caracteres que utiliza. No entiende absolutamente nada: sólo maneja signos.

El experimento mental tiene interés para la discusión acerca de la inteligencia artificial porque los ordenadores, por principio, sólo son capaces de hacer eso: manejar signos con criterios sintácticos. Pero la semántica, dice Searle, no puede ser reproducida en un sistema computacional basado en principios exclusivamente sintácticos. Sin una semántica, los signos carecen de referente y, en sentido estricto, ni siquiera puede decirse que sean verdaderos signos. Los ordenadores, por muy potentes y veloces que puedan llegar a ser, nunca serán capaces de salir de sus particulares habitaciones chinas, pues no podrán comprender que los signos que utilizan apuntan hacia algo distinto de ellos mismos, es decir, que son intencionales.

La noción de *intencionalidad* (que volverá a aparecer repetidamente a lo largo de este libro en distintos contextos) es asumida por Searle como característica definitoria de la mente humana. Ésta es transferida de modo diferido a ciertos objetos en el mundo que, a partir de ese momento, adquieren una especie de *intencionalidad derivada*. Considérese el siguiente ejemplo:



La flecha que aparece sobre estas líneas, por sí misma, no apunta hacia el círculo que se encuentra a su lado. Propiamen-

te, la flecha no es más que un trazo de tinta sobre el papel, con una determinada forma que sólo en función de una convención asumimos como *señal* de algo distinto de ella misma. En sí, la flecha no es intencional, sino que su intencionalidad le viene prestada por nuestras mentes, que asumen ese trazo de tinta como una unidad mínima de significado. A diferencia de los trazos de tinta, los estados mentales son, según Searle, «intrínsecamente intencionales», es decir, no dependen de nada más que de ellos mismos para apuntar hacia algo fuera de sí. Mi creencia de que «América se descubrió en el siglo XV» es algo intrínsecamente intencional, pues se refiere a un tiempo y un lugar distintos de aquéllos en los que dicha creencia acontece –en la Europa del siglo XXI. Mi deseo de comer un bistec, aunque es algo que acontece en mi cerebro, apunta intrínsecamente a algo que –al menos por el momento– no está físicamente en mi cerebro: el bistec mismo. Los libros, los planos, las señales de tráfico, las listas de la compra..., todo ello tiene intencionalidad, pero sólo de un modo derivado, pues estas entidades por sí mismas no refieren a nada. Es la intencionalidad de nuestras mentes la que les hace ser intencionales: nuestro lenguaje sólo puede representar el mundo gracias a que nosotros lo usamos. Un idioma entero, con todas sus convenciones semánticas, no puede significar propiamente nada, a no ser que haya hablantes que lo utilicen. Esto es un rechazo tajante del planteamiento del *Tractatus*, que pretendía justificar el carácter referencial del lenguaje en su isomorfismo con el mundo; por mucho que el lenguaje *se parezca* estructuralmente a los hechos del mundo, no *se refiere* intrínsecamente a ellos, a no ser que dicho lenguaje esté siendo usado por alguien.

Retomando la distinción anteriormente establecida entre significado de la frase y significado de la emisión, podríamos decir que, en realidad, ninguna frase por sí misma, intrínsecamente, tiene significado alguno. La convención que le permite ser significativa se apoya en última instancia en la intencionalidad de las emisiones en las que acontece (sólo que no deriva de la emisión individual de un hablante concreto, sino del uso común

compartido por una comunidad de hablantes). El significado de la frase deriva del de la emisión, y éste a su vez de la intencionalidad del estado mental, que ya no deriva de nada aparte de él mismo. Esta intencionalidad intrínseca del estado mental es lo que soporta en el sistema de Searle todo el edificio de la significación: una especie de motor inmóvil que ha sido duramente criticado desde las posiciones llamadas «externalistas».[15]

La necesidad de encontrar un fundamento a la noción de intencionalidad hizo que Searle, tras formular su teoría de los actos de habla, se centrara en el análisis filosófico de esta noción que, como ya apuntábamos anteriormente, no es característica exclusiva del lenguaje. No tiene por qué haber nada lingüístico, por ejemplo, en la acción de empujar un coche, aunque en ella incurran intenciones, creencias y deseos que son intrínsecamente intencionales. Pedagógicamente, el lenguaje nos ayuda a comprender cómo funciona la intencionalidad, pues es un elemento esencial para su funcionamiento; pero desde un punto de vista lógico, la intencionalidad es previa al lenguaje, y constituye un fenómeno mucho más amplio.

En su análisis de la intencionalidad, Searle describe diversas características que todo estado mental intencional –y, de modo derivado, todo acto de habla– ha de tener: contenido proposicional, modo psicológico, dirección de ajuste, condiciones de satisfacción..., características que no analizaremos por no extender el presente capítulo más de lo necesario.[16] No obstante, sí hay un aspecto en el que es preciso detenerse, siquiera un momento, por la importancia que tendrá en nuestra lectura del enfrentamiento con Derrida: los estados mentales intencionales, según Searle, no acontecen independientemente unos de otros, sino que están inscritos en «redes» (*Networks*). Según el ejemplo que él mismo propone en *Intencionalidad* (pp. 150 y *ss.*), tener

[15] Un buen ejemplo es el artículo de Hilary Putnam «Cerebros en una cubeta», en *Razón, verdad e historia*, Madrid, Tecnos, 1988, pp. 15-33.

[16] El lector puede encontrar su desarrollo en *Intencionalidad: un ensayo en la filosofía de la mente* (Madrid, Tecnos, 1992, cap. I), o resumido por Searle en una versión más reciente: *Mind, a brief introduction* (Oxford, OUP, 2004, cap. VI).

el deseo de presentarse a las elecciones presidenciales de EE UU implica normalmente tener muchas otras creencias (que EE UU es una república, que en una democracia hay elecciones periódicamente...) y deseos (ser nominado por su partido, que sus colaboradores trabajen a favor de su candidatura...), de modo que para tener tal deseo o creencia es preciso a su vez tener muchos más. Probablemente la mayoría de las creencias y deseos implicados son inconscientes, o nunca han sido planteados de modo explícito, pero eso no los hace menos necesarios para que funcione la intencionalidad del estado mental en cuestión. Además, aparte de la «red» de estados intencionales que está implicada en la tenencia de un estado intencional determinado, también es preciso tomar en consideración lo que Searle llama «trasfondo» (*Background*):

> Creo que cualquiera que intente seriamente seguir los hilos de la Red, alcanzará a la larga un lecho de capacidades mentales que en sí mismas no consisten en estados Intencionales (representacionales) pero que, sin embargo, establecen las precondiciones para el funcionamiento de los mismos. El Trasfondo es «preintencional» en el sentido de que, si bien no es una forma o formas de Intencionalidad, sí que es, sin embargo, una precondición o grupo de precondiciones de la Intencionalidad (*Intencionalidad*, p. 152).

Para poder comprender el sentido de una expresión –y dotarla así de intencionalidad– no basta con tener un conjunto de creencias arraigadas en la mente, o con conocer su definición en abstracto, sino que además es preciso saber cómo relacionarse con la realidad, de modo que la intencionalidad efectivamente se lleve a cabo. La idea desarrolla la aspiración del último Wittgenstein de anclar el significado de las palabras en el *uso* que le dan los hablantes.[17] Para poder entender, por ejem-

[17] Gilbert Ryle por su parte sostenía algo semejante –a su vez aplicando ideas de Wittgenstein– al mostrar cómo muchas características de la mente se explican en términos de *saber-cómo*, y no de *saber-qué* (*op. cit.*, cap. II).

plo, lo que significa «Voy a cortar la tarta», no basta con conocer el significado de las palabras en cuestión, pues el verbo «cortar», en su mismo uso literal, puede consistir en algo muy distinto –como en «Voy a cortar el césped» o «Me voy a cortar el pelo». La comprensión de los términos y, en última instancia, la utilización del lenguaje de modo intencional exige el *adiestramiento* en unas prácticas y habilidades que los dotan de significado. Si el hablante se dispusiera a cortar la tarta pasándole por encima una máquina cortacésped tendríamos que admitir, bien que no comprendió el significado literal de la frase, bien que no la usó en dicho sentido, sino haciendo una pesada broma. En cualquier caso, el significado de la frase exigía para su correcta comprensión algo que no aparecía en las correspondencias semánticas que definen su significado de modo abstracto. Además, en opinión de Searle, no bastaría con añadir nuevas determinaciones semánticas a dichas correspondencias, pues las malinterpretaciones son innumerables. Ninguna especificación meramente semántica permitirá determinar la comprensión del significado; ningún diccionario, por completo que sea, será capaz de decirnos lo que significan las palabras cuyos significados literales pretende definir. Y esto es así porque el acto de comprensión no tiene propiamente lugar en el lenguaje, sino en las cabezas de los hablantes. La intencionalidad de sus estados mentales tiene lugar gracias a que saben qué hacer con sus palabras: saben no sólo lo que significan, sino cómo usarlas. Ese *saber cómo*, que propiamente no es un contenido consciente, ni objetivable como regla, ni susceptible de ser recogido por un conjunto de proposiciones, es lo que constituye el trasfondo: la base no intencional que hace posible la intencionalidad misma.

Según Searle, la noción de trasfondo es el punto de partida para comprender la diferencia antes indicada entre el significado literal de una frase y los significados derivados que el hablante puede darle en emisiones concretas. Pongamos un ejemplo: la frase «Hoy hace un buen día» es *literalmente verdadera* cuando hace buen tiempo (esas son, en la terminología de Searle, sus

condiciones de satisfacción). No obstante, dicha frase puede ser emitida por un hablante con intención irónica, en cuyo caso el significado de la emisión sería precisamente el contrario: que hoy hace un día de perros. Evidentemente, es el contexto lo que nos permite identificar con qué sentido ha usado la frase el hablante, es decir, cuál ha sido el significado –no necesariamente literal– de su emisión. ¿Pero qué decir con respecto al significado literal de la frase misma? Hay quien sostiene que éste es el que tiene con independencia de todo contexto; pero en tal caso estaríamos ante una situación bastante cercana a la del *Tractatus*: el lenguaje, con independencia del uso que de él hagan los hablantes, tendría la facultad de representar la realidad. En absoluto estaría Searle de acuerdo con ello; en cambio, el significado de la frase ha de depender también de un contexto, pues de lo contrario, al no estar siendo *usado*, el lenguaje no podría referir intrínsecamente a nada: serían palabras vacías. Pero ese contexto está reducido a su mínima expresión: se limita a las asunciones de trasfondo que haya en el ámbito social de los hablantes.[18] Todo ello implica que el significado literal no sea comprensible tomando en consideración exclusivamente las convenciones semánticas imperantes; por el contrario, sostiene Searle, el significado literal es el que la frase tiene tomando como contexto *exclusivamente* el trasfondo.[19]

Searle sólo sostiene la idea del trasfondo como una hipótesis, siendo consciente de su carácter discutible, pero el concepto termina siendo central en su concepción del lenguaje y del conocimiento humano. Su tesis incluye la diferenciación entre un «trasfondo profundo» (que incluiría únicamente las capacidades comunes a todos los seres humanos normales, en virtud de su estructura biológica) y un «trasfondo local» (que se cons-

[18] «Literal Meaning», en *Expression and Meaning*, *op. cit.*, pp. 117-36.

[19] De esta manera, Searle elude adscribirse a lo que François Recanati ha llamado «the determination view»: la idea de que el significado se determina completamente desde las convenciones semánticas (ver «The limits of expressibility», en B. Smith (ed.), *John Searle*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 189).

tituiría sociohistóricamente por las prácticas en las que está inscrito el sujeto en cuestión). Aunque parezca dar pie a un cierto relativismo cultural, el modo que tiene Searle de sostenerla pretende excluir cualquier posible derivación en ese sentido:

> El Trasfondo no es un conjunto de cosas ni un conjunto de misteriosas relaciones entre nosotros mismos y las cosas, sino que, más bien, es simplemente un conjunto de destrezas, posturas, suposiciones y presuposiciones preintencionales, usos y hábitos. Y todo esto, al menos hasta donde sabemos, se realiza en los cuerpos y cerebros humanos. No hay nada en absoluto que sea «trascendental» o «metafísico» en lo que al Trasfondo se refiere, tal y como yo estoy usando el término (*Intencionalidad*, p. 163).

No parece que Searle pretenda extraer de la hipótesis del trasfondo ninguna conclusión de profundo calado en cuanto a la constitución ontológica de la realidad. Sin embargo, es significativo que un autor como Habermas, que no suele hablar a la ligera, dé por sentada la identificación de las nociones de *trasfondo* en Searle, *mundo de la vida* en Husserl y *precomprensión* en Heidegger, todas ellas condiciones de posibilidad del conocimiento y la racionalidad que socavan la concepción ingenua del mundo objetivo.[20] Que Searle no pretenda llegar tan lejos con su propia tesis, como veremos más adelante, no significa que no sea posible hacerlo.

### *El misterio de la consciencia*

El funcionalismo mantenía cierto prurito conductista que sólo le permitía analizar lo mental en la medida en que tuviera efectos causales en la conducta, efectos que habrían de ser observables empíricamente desde una perspectiva de tercera persona. La caja negra sólo era propiamente observable construyendo un modelo computacional en el exterior de la misma que fun-

[20] *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989, p. 238.

cionara como ella. La denuncia de Searle fue que dicho modelo sólo *aparenta* funcionar como una mente, pero en realidad carece, entre otras cosas, de la intencionalidad intrínseca que caracteriza a ésta. El ordenador no es *consciente* del sentido de sus palabras ni de sus actos, no importa lo bien que sepa imitarlos, por lo que propiamente no podría realizar actos de habla, cuyas reglas constitutivas implican la capacidad de encontrarse en un determinado estado mental –o, al menos, de responsabilizarse de ello. Pero para que asumamos la existencia de esa consciencia intencional es preciso admitir como válido, aparte de aquello que resulta accesible a distintos observadores, el tipo de experiencia que nos informa acerca de nuestros propios estados mentales; es decir: es preciso admitir el valor epistémico de la perspectiva de primera persona.

Distintos argumentos, a cada cual más ingenioso, han ido convenciendo a buena parte de la comunidad filosófica analítica de la necesidad de admitir la validez de esa perspectiva. Frank Jackson, por ejemplo, propuso su conocido «argumento del conocimiento» *–knowledge argument–* con la intención de demostrar que el conocimiento de las ciencias empíricas, basado en la perspectiva de tercera persona, no es suficiente para comprender la especificidad de los estados mentales, pues la riqueza de las vivencias en primera persona no puede ser reducida a datos observables desde un punto de vista externo.[21] Jackson nos pide que imaginemos una situación en la que las neurociencias hubieran avanzado lo suficiente como para explicar *por completo* el funcionamiento de la visión; si una persona lograra adquirir *todo* ese conocimiento, podría decirse de ella que sabe todo lo que, desde un punto de vista fisiológico y fisicoquímico es posible saber acerca de, por ejemplo, la visión humana. Ahora bien: es concebible que esta persona haya adquirido todo ese conocimiento sin haber percibido en su vida ningún color, aparte del blanco y el negro. Jackson plantea el

[21] Frank Jackson: «Epiphenomenal Qualia», *Philosophical Quarterly*, 32, 1982, pp. 127-36 y «What Mary Didn't Know», *Journal of Philosophy*, 83, 1986, pp. 291-95.

argumento imaginando la situación de Mary, una neurofisióloga que se encontraría en la situación antes imaginada, teniendo en su poder todo el conocimiento científico imaginable acerca de la visión. La pobre Mary, por el motivo que sea, habría pasado toda su vida en una habitación monocromática: incluso su propia piel estaría pintada en blanco y negro, y todo su conocimiento científico lo habría adquirido en libros y monitores monocromáticos. Un buen día, aparece en su habitación una rosa roja, y Mary percibe por primera vez en su vida el color rojo. Podemos decir sin duda que ese día *aprende* algo: el aspecto cualitativo –el *quale*– de la experiencia del rojo. Si ella por principio tenía *todo* el conocimiento científico que es posible imaginar y, no obstante, ese día aprende algo nuevo, podemos concluir que el conocimiento de lo subjetivo excede el ámbito de lo expresable en tercera persona.

Thomas Nagel, por su parte, ha sostenido la imposibilidad de comprender en qué consiste propiamente la cualidad subjetiva de las vivencias de un organismo que difiera radicalmente de nuestra estructura sensitiva como, por ejemplo, el caso de un murciélago.[22] Por mucho que conozcamos desde una perspectiva objetiva la configuración de los órganos de dicho animal, nunca podremos saber de modo subjetivo qué se siente siendo un murciélago –ni, llevando el argumento al extremo, qué se siente siendo otro ser humano. Ese aspecto fenoménico ha venido a recibir incluso un nombre, la «que-se-sienteidad» (*what-is-it-likeness*), y apunta, al igual que el argumento de Jackson, hacia un misterio que resulta inaccesible al conocimiento científico objetivo: misterio que concierne a la consciencia, con sus *qualia* o cualidades subjetivas vividas, y que no puede por principio ser franqueado desde una perspectiva de tercera persona.

Argumentos como los de Jackson y Nagel invitan a abandonar los restos de conductismo que aún perduran en el proyecto funcionalista: resulta patente que hay *algo* en la mente –un misterio si se quiere, pero *algo* al fin y al cabo– aparte de la con-

[22] «What Is It Like to Be a Bat?», *Philosophical Review*, 83, 1974, pp. 435-50.

ducta observable externamente y reproducible computacionalmente. Esos *qualia* y esa *what-is-it-likeness* están ahí, y no es cabal negar su existencia. Ahora bien: la fuerza del proyecto funcionalista está incitando a no pocos autores a asumir una postura que resulta, aunque un tanto desconcertante, al menos coherente: por una parte, se mantiene el planteamiento funcionalista, concibiendo los estados mentales como estados funcionales que se definen por sus efectos directos o indirectos en la conducta; por otra, se acepta la existencia de la vivencia subjetiva, aunque se le niegan los efectos causales sobre la conducta observable. Los *qualia*, la *what-is-it-likeness* y la consciencia subjetiva en general serían meros *epifenómenos*: algo producido por el cerebro, pero que a su vez no tendría efecto alguno sobre la conducta observable. Desde la postura del epifenomenismo, se acepta la existencia de lo subjetivo y lo mental, aunque se lo preserva aparte de la explicación de la conducta humana.

Searle es defensor de la perspectiva de primera persona, pues considera fuera de sentido común intentar negar la existencia de los estados mentales o poner en cuestión de un modo generalizado la autoridad del sujeto para informar acerca de ellos. No obstante, se ha manifestado en diversas ocasiones opuesto a las conclusiones *mistéricas* de los autores antes aludidos: si bien es cierto que tenemos un problema considerable a la hora de hacer confluir las experiencias de primera y tercera persona, en opinión de Searle ese problema es meramente transitorio, una cuestión empírica que está en vías de solución. No podría ser de otro modo, si estamos realmente dispuestos a escapar al dualismo cartesiano, verdadera bestia negra de toda la disciplina de la filosofía de la mente.[23] Por ello, Searle dice

[23] Buena muestra de esta aversión al cartesianismo son las múltiples obras de referencia de la disciplina que consideran el dualismo de Descartes como punto de partida a refutar. Véanse algunos ejemplos en Gilbert Ryle (*op. cit.*, cap. I); Antonio Damasio (*Descartes' Error: Emotion, Reason and The Human Brain*, Londres, Picador, 1994); John R. Searle (*Mind. A Brief Introduction, op. cit.*); Owen Flanagan (*The Problem of the Soul*, Nueva York, Basic Books, 2003); David J. Chal-

considerarse a sí mismo un «naturalista biológico»,[24] posición según la cual todos esos estados mentales subjetivos son en realidad efectos de la actividad compleja del cerebro humano, explicables en última instancia por el origen evolutivo del organismo en la lucha por la supervivencia.

Desde su posición, aunque los estados mentales intencionales son subjetivos, eso no impide que sean hechos objetivos en el mundo con plena eficiencia causal, de modo que el epifenomenismo queda descartado. Nuestro acceso a ellos es subjetivo, de primera persona, pero su existencia misma es un hecho objetivo y palpable, que ha de recibir una explicación coherente con el resto de los hechos objetivos, tal y como son explicados por las ciencias empíricas. Para ello es preciso averiguar cómo el cerebro produce –o más bien *se encuentra en*– estados mentales intencionales, y cómo funciona el tipo de causalidad que les es propio. El primer paso en ese camino será buscar el correlato cerebral de la consciencia, es decir, identificar unívocamente qué configuración neuronal corresponde al estado mental que denominamos *estar consciente*, bien sea como estado general de la mente, bien como estado específico en el que somos conscientes *de algo* en particular. Una vez encontrado ese correlato –que, en opinión de Searle, es una cuestión empírica que tarde o temprano se resolverá–, estaremos en condiciones de mostrar cómo se produce la consciencia intencional y, tal vez, de desarrollar un modelo de Inteligencia Artificial que no aspire a construir un mero simulador, sino una verdadera réplica artificial de la mente humana.[25]

## *Realidades sociales*

En resumen: la trayectoria intelectual de Searle comienza con la teoría de los actos de habla, en tanto que descripción idealiza-

---

mers (ed.) (*Philosophy of Mind. Classical and Contemporary Readings*, Oxford, OUP, 2002, pp. 10-21); o Anthony Kenny (*The Metaphysics of Language*, Oxford, OUP, 1989).

[24] Por ejemplo, en *Mind, a Brief Introduction*, *op. cit.*, pp. 113 y *ss.*

[25] *Ibídem*, cap. V.

da y sistemática del tipo de conducta gobernada por reglas que es el lenguaje. Como parte integrante de esas reglas, señala la implicación de ciertos estados mentales subjetivos, creencias, deseos e intenciones, que han de concurrir en el acto como hechos de los que el hablante es subjetivamente consciente y, por lo tanto, responsable de su sincera manifestación ante el oyente. En busca de una fundamentación de estas condiciones contextuales de realización de los actos de habla, Searle se sumerge en la filosofía de la mente, sosteniendo un naturalismo biológico que intenta combatir por una parte el prurito conductista que aún perdura en el funcionalismo y, por otra, el pesimismo epistémico que se apoderó de los llamados *mistéricos*.

Ahora bien: estaríamos dejando de lado un aspecto fundamental de su obra si no consideráramos el prolongado interés que ha manifestado por las implicaciones de su planteamiento en el ámbito de la filosofía social. Gracias a la intencionalidad de nuestros estados mentales somos capaces de *crear* ciertas realidades en las que vivimos. Nos referimos a realidades como el dinero, el matrimonio, los títulos honoríficos o cualquier otro tipo de institución social que, de no ser por ese carácter intencional que le otorgamos, es decir, de no ser porque *creemos* en ella, no existiría por sí misma. Para explicar ese tipo de realidades sociales, Searle introduce un concepto que ha sido objeto de bastante controversia: la idea de «intencionalidad colectiva». En opinión de Searle, la complejidad de la interacción social no se explica si apelamos únicamente a la intencionalidad individual, aquella que se realiza en cada uno de nuestros cerebros de modo individualizado; por el contrario, es preciso que de modo colectivo realicemos acciones intencionales *en común*, de manera intrínsecamente cooperativa. Para ello no hay por qué caer en concepciones vaporosas y discutibles, como las de *mente social* o *inconsciente colectivo*: no hay más mente que las mentes individuales de las personas, pero en su capacidad de acción podemos distinguir claramente dos tipos de intencionalidad, según actúen de modo individual o colectivo. El reconocimiento de las reglas de acción intencional –que en unas ocasiones *regulan*

y en otras *constituyen* las realidades sociales– es el primer paso para que disciplinas como las ciencias políticas, la sociología o la antropología reciban un fundamento sólido.

La teoría de la intencionalidad se postula así como posible eje de articulación de las ciencias humanas y las ciencias de la naturaleza, reestableciendo la conexión entre dos ámbitos epistémicos de difícil reconciliación. Eso sí: son las ciencias de la naturaleza las que, en última instancia, aportan los cimientos del conjunto. No hay, Searle lo dice taxativamente, una construcción social de la realidad, sino una construcción de la realidad social, a partir del mundo físico y biológico.[26] La realidad es externa a nuestra percepción, e independiente de nuestro particular modo socializado de acceder a ella: algo objetivo, y no un constructo cultural. En ese mundo objetivo hay organismos vivos complejos, como los seres humanos y algunos otros animales, que tienen vivencias subjetivas intencionales; dichas vivencias sólo son observables directamente por el propio sujeto que las tiene, pero su acontecer es una realidad objetiva y biológica. En concreto el hombre es capaz de interactuar en la realización de tareas que implican intencionalidad colectiva y establecen realidades sociales, ellas mismas tan objetivas como los estados mentales que las generan. De este modo, el progreso del conocimiento científico no tiene por qué detenerse ante las fronteras de las ciencias humanas, y la articulación de un saber universal parece estar al alcance de nuestra mano.

Hasta qué punto puede calificarse de *reduccionista* la posición de Searle es una cuestión discutible. Sin duda se trataría de un reduccionismo laxo, que pretende integrar los aspectos específicos que caracterizan a las realidades humanas, respetando su ámbito de explicación. En este sentido, Searle está dispuesto a reconocer los límites de esta articulación teórica de lo humano: por ejemplo, no le parece cabal el proyecto de establecer normas y reglas que rijan las conversaciones, sino que considera que dichas reglas se limitan a la emisión de actos de

[26] *La construcción de la realidad social*, Barcelona, Paidós, 1997.

habla concretos, sin que sea posible formalizar normativamente todo el ámbito de la conversación.[27] O, con respecto a la acción humana, apunta barreras o saltos –*gaps*– en el orden de los acontecimientos que preservan, desde el punto de vista de la descripción lógica y teórica, el ámbito de la libertad y la racionalidad humana.[28]

En todo caso, sea o no reduccionista, es innegable que su búsqueda de una articulación sistemática entre la filosofía –del lenguaje, de la mente, de la sociedad– y la ciencia tiene como objetivo la integración de las partes en un todo coherente y cerrado. Y tal vez, en definitiva, sea ese el objetivo de toda teoría, no siendo *comprender* o *explicar* otra cosa que encontrar esa coherencia.

[27] «Conversation», en Searle, J. R. *et al.*: *(On) Searle on Conversation*, *op. cit.*

[28] *Razones para actuar. Una teoría del libre albedrío*, Oviedo, Nobel, 2000, cap. III.

# III. DERRIDA: SOSPECHA Y DECONSTRUCCIÓN

## *La tentación de la impaciencia*

Llegados a este punto es preciso no sucumbir a la tentación de analizar directamente la crítica de Derrida al concepto austiniano y searleano de *contexto*. Recordemos que un paso ineludible de nuestra lectura consiste en remontar los ríos semánticos que dotan de sentido las respectivas aportaciones de Searle y Derrida al debate. En este momento, tras el apresurado recorrido que hemos trazado desde el *Tractatus* de Wittgenstein, pasando por el planteamiento original de Austin, hasta los desarrollos de Searle en torno al lenguaje, la mente y la sociedad, sólo estaríamos en condiciones de asumir la contribución de Derrida como una serie de consideraciones confusas y extraviadas, completamente prescindibles para el desarrollo de la disciplina. Eso fue sin duda lo que le ocurrió a Searle: que únicamente prestó atención a lo que aparentemente Derrida quería *decir* en su texto, sin atender a lo que pretendía *hacer* en él, ni a cómo esa actividad se inscribía en una tradición distinta de la propia –o, más bien, cómo hacía frente a su propia tradición, intentando desarticularla.

Para evitar la tentación de la impaciencia, el presente libro habrá de ser un tanto esquizofrénico, pues a renglón seguido tendremos que narrar un recorrido filosófico que, al menos en apariencia, es completamente heterogéneo con respecto al que acabamos de trazar. Sería preciso incluso cambiar de registro, pasando a escribir de un modo distinto, entrelazando las argumentaciones de manera completamente diferente para hacer justicia a la diversidad de sus planteamientos. Sin embargo intentaremos no hacerlo, en parte por una cuestión de pre-

ferencia subjetiva, y en parte por una necesidad metodológica evidente, pues nuestro objetivo es poner en fructífera confrontación los planteamientos de ambos autores, y no reproducir el diálogo de sordos en que de hecho se convirtió su desencuentro.

Evidentemente, no podemos aspirar a recoger aquí todos los aspectos que confluyen en la prolija y densa obra de Derrida (algo que tampoco hemos pretendido con la obra de Searle); por el contrario, nos limitaremos a apuntar algunos aspectos de la tradición en la que se inscribe, así como a recorrer someramente ciertos momentos de su pensamiento, seleccionados en función de su relevancia en la cuestión que nos ocupa. Sin duda, otros recorridos habrían sido posibles, pero esperamos que el aquí presentado sea al menos suficiente para dar sentido a la lectura que hace Derrida de la obra de Austin.

## *La filosofía como acto de sospecha*

Jacques Derrida, como toda la amalgama de pensadores incluidos en el llamado postestructuralismo, recibe una profunda influencia de los llamados «filósofos de la sospecha»: Marx, Freud y Nietzsche. A pesar de las enormes diferencias de sus planteamientos teóricos, estos tres autores compartieron una misma actitud de desconfianza hacia los productos aparentemente más elevados y sublimes de la cultura occidental. Para Marx, los inmensos mecanos metafísicos con los que los grandes pensadores han creído describir el armazón mismo de lo real no son sino *ideologías* producidas por la estructura económica subyacente en un esfuerzo por autojustificarse. La infraestructura de las relaciones materiales determina los productos de la superestructura ideológica, de manera que cada sistema filosófico particular, a no ser que tome consciencia crítica de sí mismo, no hace sino devolver a la sociedad una autocomplacida imagen de la realidad, que perpetúa la injusticia del orden establecido.

Freud, por su parte, nos mostró cómo los instintos reprimidos de la libido son en el fondo la única *energía* de la que pro-

ceden nuestras acciones; los más excelsos productos del arte y la ciencia, que tanto admiramos, son en realidad efecto de la sublimación de esas bajas e inconfesables pulsiones, que tanto despreciamos. Partiendo de esta idea, la mirada freudiana sospecha sistemáticamente del *sentido* de las palabras, buscando tras ellas una *fuerza* pulsional que verdaderamente dé una explicación de lo dicho, esquivando la engañosa consciencia del hablante. El sujeto deja de ser autosuficiente en la reflexión acerca de sí mismo, y se hace precisa la intervención de otro: aquél que sea capaz de romper las barreras del inconsciente, aun sabiendo que una buena parte de la vida mental permanecerá por siempre oscura e inaccesible. Y es que la frontera del inconsciente no es un límite provisional, transitorio, superable, sino una oscuridad constitutiva, estructural, que en su tenaz perseverancia constituye internamente toda posible concepción del sujeto.

Nietzsche finalmente habría venido a invertir el orden mismo del pensamiento, siendo el primero en enfrentarse abiertamente a la tradición de la metafísica occidental, al denunciarla como estrategia moralizante encubierta. La argucia socrática que dio origen a ese desvarío habría consistido en disfrazar con cautivadoras palabras una inmensa mentira: que existe un único mundo verdadero, al que el sabio es capaz de acceder mediante el uso de la razón, y que ese acceso privilegiado le confiere una autoridad sobre el resto del género humano. La fábula metafísica del mundo verdadero, unida a la moral cristiana de la humildad y la humillación, habrían venido a justificar una estrategia de dominio tejida por los débiles para subyugar a los fuertes. Ambas habrían abogado por un mundo más verdadero que el meramente visible, una Verdad más permanente que las coyunturales verdades humanas, apelando a una realidad suprasensible que nunca está ella misma *presente*, sino siempre por venir. Y el deseo de ese otro mundo *nihiliza* el único en el que de hecho vivimos, que termina cayendo como una cáscara vacía en beneficio de la Idea, del Paraíso, de una Presencia que nunca llega a hacerse manifiesta. De este modo, por detrás del aparentemente inocente deseo de conocer, Nietzsche denuncia el

oscuro rostro de una voluntad de poder, la del más débil, que logra imponer su ley al más fuerte, hundiendo a la sociedad occidental en un proceso de decadencia que es preciso invertir.

Marx, Freud y Nietzsche, más que formar una tradición, parecen compartir sólo su afán de enfrentarse a las tradiciones establecidas; lo que los une no es tanto aquello que ofrecen, como aquello que atacan y critican: la fuerza de ruptura que tienen sus planteamientos con respecto a la consciencia y la subjetividad. La confluencia de estos tres autores en las generaciones posteriores tuvo un efecto sinérgico, que potenció esa actitud de rechazo y de sospecha frente a las producciones de la consciencia moderna. En el caso de Derrida, la herencia recibida de los filósofos de la sospecha, principalmente de Freud y Nietzsche, aunque también Marx, es definitoria; pero no se trata de que Derrida haya sido marxista, freudiano o nietzscheano, si por tales conceptos queremos decir que asimilara como propios aspectos de las respectivas cosmovisiones de estos autores, es decir, de sus respectivas doctrinas. Por el contrario, lo heredado de ellos es un modo de *hacer* filosofía, que no tiene como objetivo la construcción de un sistema teórico capaz de traer a la consciencia el sentido mismo de lo real. Es precisamente la actitud de sospecha frente a esas pretensiones lo que retoma Derrida, obviando el hecho de que los propios filósofos de la sospecha –sobre todo Marx, bastante también Freud, y quizás nada Nietzsche– intentaran ellos mismos ofrecer su propio sistema alternativo, como teoría pretendidamente verdadera.

En el caso de Nietzsche, un famoso opúsculo nos puede resultar especialmente revelador a la hora de comprender la posición de Derrida en el debate. En *De verdad y mentira en sentido extramoral* expone Nietzsche en forma de fábula –nada parecido a una teoría, en el sentido convencional– una genealogía de la inteligencia y del lenguaje. En ella sostiene que estas habilidades en absoluto cumplían originariamente la función de intelección de la verdad del mundo y establecimiento de una cooperación sincera entre los hombres: el intelecto tenía como función originaria la supervivencia; el lenguaje, la posibilidad

del engaño de nuestros semejantes; y sólo de un modo derivado y secundario adquirió el primero la supuesta función de captar la verdad acerca del mundo, y el segundo la de representar dicha verdad para que fuera comunicada. Sólo cuando el hombre ve conveniente evitar la guerra de todos contra todos aparece en escena la idea de verdad como último objetivo de la intelección y del lenguaje, verdad que en realidad no será sino el fruto de una convención consolidada, íntimamente constituida por el juego de fuerzas que la hace posible.

En el origen del acto de nombrar, sostiene Nietzsche, no hay una intención originaria de responder a la verdad del mundo, sino un proceso arbitrario por el que, sin fundamento alguno, establecemos similitudes y diferencias entre las cosas, con criterios sesgados y antropomórficos. Agrupamos los fenómenos bajo términos que sólo de un modo metafórico pueden recoger la diversidad de lo que ocurre. Si vemos muchas hojas que se parecen, agrupamos su diversidad bajo el término *hoja*, y a él le atribuimos la representación de un concepto. Pero ese concepto, sostiene Nietzsche en un eco del nominalismo medieval, no es propiamente nada más que una agrupación metafórica, inventada por nosotros, que está por tanto teñida por la voluntad de poder que nos constituye. Vemos, pone Nietzsche como ejemplo, a un hombre que es honesto, y preguntamos por qué; un filósofo podría decirnos que el motivo de su conducta es la *honestidad* que hay en él, mas con ello estaría incurriendo en una falacia, pues estaría tomando como causa a la metáfora con la que nosotros, *a posteriori*, hemos unificado la diversidad de las acciones que consideramos honestas bajo un rótulo común.

Según proclama Nietzsche en este opúsculo, los conceptos no son sino metáforas gastadas que conservan esa ambigüedad y vaguedad que las hace siervas de los intereses de supervivencia, control y dominio. Y no es sensato aspirar a librarnos de dichos intereses, pues nos definen esencialmente; de lo que habría que librarse es de la noción de *concepto* como instrumento capaz de aprehender la *esencia* de la realidad; y, asimismo, librarnos de la

engañosa idea de que el lenguaje pueda en algún momento apresar la verdad del mundo:

> ¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son: metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas sino como metal.[1]

Es por lo tanto un esfuerzo baldío, cuando no hipócrita e insincero, construir teorías mediante conceptos que pretendan recoger la objetividad de lo real porque, una vez denunciada la vacuidad del concepto de verdad, la distinción entre lo objetivo y lo meramente subjetivo aparece como algo que debe ser superado, al igual que la frontera entre lo real y lo meramente aparente. Derrida recibirá de Nietzsche esta actitud de sospecha ante todo concepto dado, incitándole a buscar en sus recónditos orígenes la metáfora injustificada y parcial de donde procede, la *fuerza* que viene a explicar el porqué de su *sentido*.

## *De la metafísica a la diferencia: Heidegger y Lévinas*

La influencia de Martin Heidegger en la filosofía del siglo XX es difícil de exagerar. En concreto, la obra de Derrida no habría sido posible de no haber realizado Heidegger su devastadora crítica de la tradición metafísica. En opinión de Heidegger, el esfuerzo de Nietzsche había constituido la última manifestación de la metafísica antes de su inevitable disolución, de modo

[1] «Sobre verdad y mentira en sentido extramoral», en F. Nietzsche, F. y H. Vaihinger: *Sobre verdad y mentira*, Madrid, Tecnos, 1998, pp. 9-10; traducción de Luis M. Valdés y Teresa Orduña.

que aún habría permanecido dentro de ésta: Nietzsche habría realizado una *metafísica invertida*, una transmutación de los valores consagrados por la tradición, pero habría mantenido su objetivo en lo fundamental y, por tanto, compartido su destino –si bien es cierto que esta lectura heideggeriana de Nietzsche no pareció tomar suficientemente en consideración el modo que tuvo éste de culminar el nihilismo subvirtiendo la distinción entre verdad y apariencia, algo que apuntaría posteriormente el propio Derrida.[2]

¿Y en qué consiste ese destino, ese *error* de la metafísica occidental, que requiere esta detenida y persistente labor de crítica y desmontaje? Fundamentalmente, en haber olvidado una diferencia, la llamada *diferencia ontológica*, que se establece entre los entes y el ser, es decir, entre aquello que existe y el propio acto de existir –algo que es común a todos los entes en tanto que, más allá de sus distintos caracteres, puede decirse que todos ellos *son* o *existen*. Preguntando por el ser, la metafísica desde Platón sólo ha sido capaz de contestar apelando a los entes: al ente eterno de la Idea; a Dios como ente sumamente perfecto y sumamente real; al ente infinito del Mundo, que todo lo abarca; al ente cuya Razón es capaz de aprehender la verdad de todo otro ente... al fin y al cabo, por detrás de sus múltiples rostros, la metafísica siempre ha confundido al ser con un determinado tipo de ente, constituyendo una *ontoteología* que persevera en el olvido de la diferencia ontológica, y *cosifica* la realidad sin ser capaz de responder –ni plantear siquiera– correctamente la pregunta por el ser.[3]

[2] Ver *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, Valencia, Pre-Textos, 1997. Como ha sostenido Manuel Barrios Casares: «Al remontar la crítica de la metafísica a esta crítica del lenguaje, del conocimiento y la verdad, que desvela los componentes ficcionales de la razón, se comprende por qué Nietzsche no puede, a partir de los presupuestos mismos de su argumentación, llegar a una mera inversión del platonismo, sino a un planteamiento mucho más denso y de alcance más enriquecedor acerca del nexo entre dóxa y epistéme». «Retórica y crítica de la gramática teológica de la historia en Nietzsche», *Reflexión, Revista de Filosofía*, 3, 1999, p. 138.

[3] Ver la obra de Heidegger «La constitución onto-teo-lógica de la metafísica», en *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1990.

El Heidegger de *Ser y tiempo* se esforzó en plantear correctamente esta pregunta, evitando que la diferencia ontológica cayera en el olvido.[4] Para ello –y asumiendo el método de su maestro Husserl, del que hablaremos en el próximo apartado– partió de la descripción «fenomenológica» de aquel ente que es capaz de preguntar por el ser, es decir, del hombre mismo, de su *existencia* –dando pie así al desarrollo existencialista de su pensamiento. Como prolegómeno a la pregunta por el ser, Heidegger intenta formular la pregunta por *el sentido* del ser, es decir, por lo que es ser *para mí*, en tanto que existente. En lugar de preguntar en abstracto por el ser, será preciso averiguar, en un primer paso, en qué consiste concretamente ser el tipo de ente que soy yo. Ya lo decía Agustín de Hipona: «no quieras ir fuera, en el interior del hombre habita la verdad». Y ser un existente –un *Dasein*– es estar inscrito necesariamente en el tiempo, encontrarse arrojado al mundo, condenado a tener que plantearse un proyecto de vida que, haga lo que haga, culminará en la muerte, en el no ser. Por eso el tiempo, para mí, es el horizonte de aparición del ser.

Al igual que la de Wittgenstein –con quien se han establecido interesantísimos paralelismos y divergencias–, la obra de Heidegger tiene un punto de inflexión que separa dos etapas bien definidas. Temiendo que su punto de partida en *Ser y tiempo* condujera hacia una nueva forma de metafísica que diera prioridad al ente humano, Heidegger dejó inconclusa aquella gran obra, girando su atención hacia el problema del lenguaje, cuestionando cómo es posible que en él pueda hacerse patente el ser o, más bien, *desocultarse*, sin cosificarse de nuevo. Tal vez el propio lenguaje de la metafísica –del que aún era deudor en *Ser y tiempo*– haya sido el culpable, o al menos una de las causas, del olvido de la diferencia ontológica, y los esfuerzos de Heidegger irán conducidos en su última época, por una parte, hacia el desmontaje de dicho lenguaje y, por otra, hacia la constatación de que es posible otro tipo de expresión, de corte

[4] Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1998; traducción de José Gaos.

más poético que teórico, capaz de prestar su oído al ser sin apresarlo como cosa, sin pretender limitarlo a los modos de ser que son propios de un ente concreto; un lenguaje que no es ya concebido como una facultad del hombre, un instrumento a su servicio, sino más bien como aquello a cuyo servicio ha de ponerse el hombre, en su esfuerzo por responder al ser:

> El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre. Los pensadores y poetas son los guardianes de esa morada. Su guarda consiste en llevar a cabo la manifestación del ser, en la medida en que, mediante su decir, ellos la llevan al lenguaje y allí la custodian.[5]

La influencia de Heidegger en Derrida está tamizada por la lectura perspicaz e insatisfecha del que fuera discípulo del primero y maestro del segundo: Emmanuel Lévinas. Para Lévinas, el concepto de *diferencia* es el fundamental, más incluso que el de *ser*, porque es la diferencia la que preserva la *otredad* de las cosas, de las personas y, en última instancia, de Dios –su pensamiento está íntimamente relacionado con la religión judía. En opinión de Lévinas, el gran problema de la tradición occidental no ha sido el olvido del ser, sino el olvido del *Otro*: la negación de su alteridad y de su intrínseca diferencia con respecto a ese *Mismo* que todo lo engulle, dejando el mundo vacío de sentido y validez.[6]

La problemática levinasiana es, por su origen y objetivo, de carácter ético: es el drama del siglo XX, sobre todo a partir del holocausto, el que nos obliga a reivindicar desde la filosofía el valor incondicional del Otro, de ese Otro que fue negado sistemáticamente en un ingente esfuerzo autodestructivo del géne-

[5] *Carta sobre el humanismo*, Alianza Editorial, Madrid, 2000. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte.

[6] Emmanuel Lévinas: *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 1977, pp. 57-71 y *passim*. La relevancia del problema del *otro* en la filosofía francesa contemporánea es bien conocida (ver el libro de Vincent Descombes: *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, Madrid, Cátedra, 1998).

ro humano. Y es preciso reivindicarlo más allá de cualquier síntesis aparentemente reconciliadora en la que el Mismo y el Otro se unifiquen falazmente: la realidad, el mundo, la humanidad, o incluso el ser... Todos estos conceptos, pretendidos espacios comunes en los que el Mismo y el Otro se encuentran en concordia y armonía (pues *ambos* son reales, *ambos* están en el mundo, *ambos* son humanos, *ambos* existen...) han conducido en la práctica a la negación de una distancia que debería haber sido preservada. El respeto al Otro sólo fue concebible a través de estos conceptos negando su diferencia, ubicándolo en un espacio de igualdad, haciendo que el Otro, en el fondo, fuera una manifestación de lo Mismo. Por eso Lévinas se enfrenta al planteamiento ontológico de Heidegger, que no vendría sino a ofrecer un nuevo polo unificador, el ser, que inevitablemente vendría a negar la alteridad originaria. Ésta, en cambio, no se establece ya entre el ser y los entes, sino entre el Mismo y el Otro, marcando una diferencia que no sólo se encuentra, sino que ha de ser preservada, mantenida, respetada en su intrínseca debilidad, una debilidad que nos constituye a nosotros mismos como seres humanos.

De modo que, a través de Lévinas, Derrida recibe de Heidegger más que la idea del *ser*, la misión de hacer perdurar la diferencia por detrás de toda conceptualización que venga a negarla en beneficio de una unidad que la dote de sentido, un concepto que venga a explicarla y hacerla superflua e innecesaria. La unificación de la realidad en *una* teoría, la búsqueda de *un* sistema que viniera a decir «el mundo es *esto*», o «las cosas funcionan *así*, y no de *otro* modo», vendría a ser el mayor de los despropósitos; sobre todo si, dentro de ese *esto* y de ese *así* fueran a caer los propios seres humanos, cuya *diferencia* habría sido negada una vez más, en beneficio de un colosal e imperdonable olvido metafísico –un olvido esencialmente constitutivo de la metafísica misma.

*El desencanto de Husserl: la forma de lo presente*

Uno de los aspectos diferenciales más evidentes entre la tradición analítica y la continental, del cual el lector seguramente ya se habrá percatado, es que mientras que la primera suele articular su propia historia en torno al desarrollo de problemas teóricos, la segunda suele hacerlo en torno a autores que, a modo de grandes hitos, van marcando el ritmo y el desarrollo de la filosofía en tanto que disciplina. Probablemente, también sería concebible un esfuerzo por trazar la historia de la filosofía analítica atendiendo a las figuras que fueron desarrollándola, así como una narración de la filosofía continental que se basara en el despliegue impersonal de los problemas. Pero tales esfuerzos quizás irían desencaminados, porque no es cuestión baladí la peculiaridad de los respectivos modos que tienen los filósofos de una u otra tradición de tomar consciencia de su propio pasado y de sus tareas de futuro. Articular la historia de una manera u otra exigiría un cambio en la organización *gestáltica* de nuestra percepción de la disciplina, alteración que no sería neutra ni carente de consecuencias. Por el contrario, la elección –si es que propiamente se toma de modo consciente y premeditado– de narrar la historia de un modo u otro, hasta cierto punto, predetermina ya la manera que tendremos de enfrentarnos a las cuestiones.

Pues bien: hay al menos otras dos figuras que no podemos dejar de lado, si aspiramos a hacer mínimamente explícito el tejido de influencias que hace comprensible el quehacer de Derrida: Edmund Husserl y Ferdinand de Saussure. Queremos traer aquí a colación a Husserl –maestro de Heidegger, que a su vez fue maestro de Lévinas, que a su vez fue maestro de Derrida– para introducir en esta historia el concepto de *presencia*, que vendrá a ser fundamental en la crítica derridiana de la obra de Austin. Una filosofía rigurosa, sostiene Husserl, debería superar la actitud «natural» e «ingenua», por la cual el científico describe las cosas como si existieran ahí fuera, independientes de su ser-vistas por alguien. De ahí que proponga una *feno-*

*menología pura*, que parte de la idea de que, antes de comenzar a hablar acerca del mundo como realidad objetiva exterior a nuestras mentes, es posible y deseable hacer una descripción de la realidad «tal y como se da en la experiencia», es decir, en su carácter puramente fenoménico. Sólo desde esa filosofía fenomenológica seremos capaces de construir una ciencia verdaderamente valiosa para el ser humano, haciendo arraigar nuestra concepción objetiva del mundo en las vivencias subjetivas que de él tenemos.

El problema de la ciencia moderna –y motivo según Husserl de su *crisis* en el siglo XX– reside en que se ha construido con un lenguaje, y a partir de un modelo de experiencia, que han perdido ese arraigo en la vivencia subjetiva, convirtiéndose en un inmenso y abstracto *mecano* que cada vez dice menos al hombre contemporáneo acerca de su propio lugar en el mundo, y acerca del valor y del sentido que las cosas tienen para él. Esa recuperación del *sentido* será la tarea que Husserl se plantee en su obra: una descripción fenomenológica, previa a toda ciencia empírica, de lo que las cosas son para nosotros de modo inmediato, antes de que la abstracción de las ciencias positivas les eliminen sus valores éticos, estéticos y plenamente humanos. Esta fenomenología del *sentido*, ya lo hemos visto, vendrá a ser fundamental en el planteamiento metodológico del primer Heidegger.

En *Meditaciones cartesianas*, Husserl describe didácticamente su propio método, marcando similitudes y diferencias con la duda metódica de Descartes:[7] éste habría sostenido que, al menos una vez en la vida, conviene poner en duda absolutamente todo lo que puede ser cuestionado, para tener así la certeza de que nuestro saber está bien fundamentado en un conocimiento verdadero. En esa duda hiperbólica, la tradición heredada –en el caso de Descartes, la escolástica medieval– queda provisionalmente entre paréntesis, e incluso la propia existencia del mundo parece incierta, pues los sentidos podrían estar

[7] *Meditaciones cartesianas. Introducción a la fenomenología*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1985; traducción de José Gaos y Miguel García-Baró.

engañándome; podría estar confundiendo el sueño con la vigilia, o incluso estar siendo embaucado por un geniecillo maligno que confundiera sistemáticamente hasta mis intuiciones más indiscutibles. En cualquier caso, había concluido Descartes, mi propia existencia es evidente y necesaria, pues la duda no sería posible si no estuviera yo mismo realizándola. A partir de esta certeza de la existencia del yo pensante, Descartes recupera el conocimiento acerca del mundo mediante la idea de Dios que, por el mero hecho de estar *presente* en mi mente como idea, exige existir fuera de mí; y, puesto que Dios existe fuera de mí, él no permitiría un engaño absoluto, de modo que quedan abiertas las puertas para la recuperación del mundo a través de los pensamientos claros y distintos. Este último paso, variación del argumento ontológico de San Anselmo, será denunciado como falacia por Kant, abriendo la vía al idealismo trascendental y al solipsismo.

Pero según Husserl el error cartesiano tuvo lugar antes: en el momento en que Descartes creyó llegar a la conclusión de que la consciencia subjetiva implica la existencia del yo como un pequeño hecho, un «cabillo del mundo» a partir del cuál podamos ir tirando para recuperarlo por entero. Por el contrario, sostiene Husserl, ese yo no es propiamente un *ente* en el mundo, ya que la existencia misma habría sido puesta entre paréntesis por la duda metódica; se trata más bien de aquello que hace propiamente que el mundo *sea*: un sujeto trascendental –es decir, algo que propiamente no pertenece al mundo–, foco de toda experiencia posible y, por tanto, origen de toda posible descripción de la realidad, y de sí mismo como parte de ella. El descubrimiento de Descartes resultó ser mucho más decisivo de lo que él mismo creyó, pues apuntó a todo un ámbito de conocimiento, el de la subjetividad trascendental; su problema fue que salió apresuradamente de dicho ámbito, pecando de impaciencia por recuperar la objetividad del mundo.

Si pudiéramos tener la paciencia que le faltó a Descartes, nos dice Husserl, seríamos capaces de detenernos en esa duda metódica, en el momento en que el mundo está puesto entre paréntesis y, al igual que él dijo encontrar en su mente la idea

de Dios, apuntar en ese mismo lugar todas las demás ideas que caracterizan al mundo, tal y como se presenta a la consciencia. Aunque el mundo no existiera, yo sabría lo que significa ser *hermoso*, ser *humano*, ser *terrible* o ser *amigo*; quizás *de hecho* no exista nada ni nadie que, objetivamente fuera de mí –tomando estas palabras en un sentido ingenuo–, sea hermoso, humano, terrible o amigo, pero eso no impide que yo pueda describir el *sentido* de esas vivencias. Sean o no sean engaños, nadie puede quitarme lo que significan *para mí*. Descartes despreció el tesoro que había encontrado tras poner entre paréntesis la existencia objetiva del mundo: la patente *presencia* de las vivencias ante la mente, con todo su contenido intencional.[8] Exista o no el mundo como *noúmeno* o cosa en sí, los contenidos de la consciencia, plenamente *presentes* ante la mente, pueden ser descritos en tanto que contenidos del pensamiento con una certeza *apodíctica*, es decir, más allá de toda duda posible. Y en última instancia, la idea de que el mundo real pueda ser algo radicalmente distinto del correlato intencional de la consciencia es un espejismo peligroso. Si el sujeto cuya experiencia describimos no es un sujeto empírico concreto, falible, cargado de limitaciones, sino un sujeto *trascendental*, es decir, aquello que le hace ser sujeto tanto a él como a cualquier otro sujeto empírico, el extremo intencional de su experiencia sería el mundo mismo. El mundo sería el correlato intencional de la experiencia, y no una misteriosa e inaccesible cosa en sí; describir el fenómeno intencional –en tanto que presente ante la consciencia– es, desde esta perspectiva, ir «a las cosas mismas».

En Husserl se pone especialmente de manifiesto una actitud que es en buena medida compartida por toda la filosofía continental: la reflexión aspira a tener lugar en torno a una problemática previa a la descripción del mundo como conjunto de

[8] Encontramos así otro de esos términos aparentemente compartidos entre la tradición analítica y la continental: la idea de «intencionalidad», que es fundamental tanto en el planteamiento de Husserl como –veíamos antes– en el de Searle. *Vid. infra* similitudes y diferencias en los distintos usos de este término (cap. V, p. 163).

hechos observables empíricamente y susceptibles de ser recogidos en forma de leyes científicas.[9] Es precisamente aquello que el *Tractatus* no podía *decir*, sino sólo *mostrar*, lo que ocupa directamente la atención del filósofo continental, con Husserl como ejemplo paradigmático. Su reflexión tiene lugar en ese ámbito previo a la constitución del mundo como conjunto de hechos, es decir, en el ámbito de la consciencia como actividad por la cual los contenidos de las vivencias devienen facticidades.

Esa necesidad de partir de la consciencia y los contenidos que tiene *presentes* ante ella otorga a la *presencia* un papel protagonista en la construcción del mundo objetivo y en la determinación de la verdad. Un movimiento que resultará, a ojos de Derrida, muy sospechoso: sospechoso marxistamente de ser el punto de partida de toda *ideología* como ofuscación de la realidad en beneficio de recónditos intereses que no están ellos mismos presentes ante nadie; sospechoso freudianamente de ser el fruto de pulsiones inconscientes, caracterizadas de modo indeleble por no llegar *nunca* a ser plenamente conscientes; sospechoso nietzscheanamente de ser la primera piedra de la hipócrita construcción del «mundo verdadero», correlato de un conjunto de conceptos pretendidamente no metafóricos:

> contrariamente a lo que la fenomenología –que es siempre fenomenología de la percepción– ha intentado hacernos creer, contrariamente a lo que nuestro deseo no puede no estar tentado de creer, la cosa misma se sustrae siempre.[10]

[9] Sáez Rueda ha defendido convincentemente la tesis de que tanto Husserl como la tradición continental en su conjunto se mueven en el ámbito de una *ontología del acontecimiento*, llevando a cabo el proyecto de comprender la constitución del mundo objetivo a partir del fenómeno de sentido. Este rasgo contrastaría con la *ontología de la factualidad* anteriormente referida, propia de la tradición analítica, que tendría como finalidad la descripción del mundo como conjunto de hechos (*El conflicto...*, *op. cit.*, *pássim*).

[10] *La voz y el fenómeno*, Valencia, Pre-Textos, 1985, p. 167; traducción de Francisco Peñalver. Ver Patricio Peñalver Gómez: *Crítica de la teoría fenomenológica del sentido*, Granada, Universidad de Granada, 1979.

Dando rienda suelta a esa sospecha, Derrida pregunta si la presencia de los fenómenos ante la consciencia no estará ya marcada desde su origen por su *Otro*, es decir, por lo que está *ausente*: si la identidad de lo pensado no es, desde el primer momento, fruto de la *diferencia* con lo que permanece escondido a la consciencia. Y lo hace siguiendo precisamente la pista del lenguaje, condición pretendidamente secundaria para Husserl, en el sentido de que supuestamente llega *después* de la experiencia –tanto en el orden lógico como en el cronológico– para describir lo que está presente ante la consciencia. Es decir: supuestamente, primero *vemos* y después *describimos*, primero aparece el fenómeno y después llega la voz de la descripción fenomenológica.

Sin embargo, apunta Derrida, para que aquello que está presente ante la mente sea susceptible de ser descrito, ha de estar ya en sí mismo *estructurado*: sus elementos han de ser distinguibles en función de su *forma*, al igual que los signos de la lengua están estructurados por la forma de sus significantes. El fenómeno, en cierto modo, incluso antes de ser *expresado*, tiene ya algo de *voz*. La estructura de la lengua, desde esta perspectiva, no es algo secundario, sino que atañe *al propio fenómeno*. Que la propia consciencia sea de por sí una especie de *lenguaje* es por tanto una condición ineludible para el acceso a su verdad.[11] Y fue Saussure quien, al mismo tiempo que Husserl buscaba la vía de la presencia, mostraba desde la lingüística que los elementos de la lengua no son concebibles por sí mismos, sino sólo en función de la estructura de oposiciones en la que están engarzados.

### *El moderado encanto de Saussure: la estructura*

El *Curso de lingüística general* de Saussure, asumido como obra fundacional por lo que tiempo después sería el movimiento estructuralista, tiene como objetivo primordial demarcar un

[11] Ver también «La forma y el querer decir», *Márgenes*, *op. cit.*, pp. 193-212.

campo de trabajo específico para la lingüística.[12] Saussure distingue desde el comienzo dos aspectos elementales del lenguaje: por una parte, el habla (*parole*), que es el conjunto de acciones complejas por las que los hablantes ponen en marcha el lenguaje en circunstancias concretas (realizando lo que posteriormente vendría a ser catalogado como actos de habla); por otra parte, la lengua (*langue*) estaría constituida por el sistema de signos que utilizan los hablantes en dichos actos de habla. Cada signo a su vez es fruto de la combinación arbitraria de un significante y un significado: un material –fonético o escrito– y un sentido –intencional– que los hablantes le otorgan. Es este sistema o estructura de signos, la lengua, lo que habrá de ser estudiado por la lingüística.

¿Pero cómo estudiar una serie de asociaciones que son desde un principio definidas como *arbitrarias*? Si no hay un motivo o justificación por el que cada significante se asocia con un significado, ¿cómo será posible que la lingüística sea verdaderamente una ciencia explicativa, y no una mera catalogación de signos, un inmenso diccionario? Ante este problema, Saussure ofrece una idea que resultará enormemente fecunda para las generaciones venideras: el *valor* lingüístico de cada significante, es decir, su posibilidad de ser asociado con un significado, no reside en el significante mismo, sino en sus relaciones diferenciales con otros significantes dentro del sistema de la lengua. Es decir: lo que importa no es cómo es en sí mismo cada significante –cómo suena o qué forma tiene–, sino cómo se diferencia del resto.

Con esta idea, tan sencilla como genial, Saussure deja de lado el planteamiento diacrónico que venía siendo habitual hasta entonces en su disciplina: la búsqueda, en la etimología del término, del motivo que hace necesaria, y no meramente arbitraria, la asociación lingüística. Por su parte, la metodología de Saussure es abiertamente sincrónica: el sistema de la lengua tomado en un instante, como un todo, recibe su explicación de las relaciones diferenciales que se establecen aquí y ahora entre

[12] Buenos Aires, Losada, 1945, en particular pp. 49-62 y 127-34.

sus términos. La cuestión del tiempo y la mutación sólo podrá ser entendida –con gran dificultad, es preciso admitirlo– como un cambio resultante de un cierto *hueco* en la estructura: una deficiencia de la misma que intenta cerrarse para perfeccionar el sistema. Este planteamiento permitió el desarrollo de las ciencias humanas –desde la antropología y la historia hasta el psicoanálisis y la economía– en un sentido inaudito hasta entonces: frente a las explicaciones historicistas, que buscaban la justificación de los productos culturales en el desarrollo histórico de una consciencia –personal o social–, el planteamiento estructuralista venía a explicar esa misma consciencia en función de aquello que, sin aparecer en ella, la hace posible. Nadie es propiamente consciente de la estructura: más bien es nuestra consciencia la que es un *efecto* de ella.

Es comprensible que el estructuralismo, aunque en ciertas versiones llegara a constituir una nueva metafísica –donde la Estructura vendría a suplantar el papel del mundo inteligible platónico–, revistiera no obstante un interés especial para Derrida en su búsqueda de un modelo que escape a la metafísica de la presencia. Si el valor de cada signo sólo es comprensible por lo que *no* es él mismo, lo presente resulta estar íntimamente constituido por su diferencia con lo ausente, con lo *Otro*, que no está inmediatamente presente ante la consciencia. La intuición de Saussure acerca de la constitución del signo lingüístico abre una vía de desarrollo que Derrida no podía dejar escapar: por una parte, ofrece un instrumento de gran utilidad para el desarrollo de la *sospecha*, pues la consciencia deja de ser autosuficiente en su despliegue de lo *presente*; por otra parte, disuelve el espejismo de la identidad en el juego de las diferencias, respondiendo a la exigencia heideggeriana de respetar la diferencia ontológica y no detenernos en la identidad del ente como límite de la reflexión; además, la idea de que la identidad del elemento sólo sea concebible en su diferencia con lo que *no* es él mismo apunta a la exigencia levinasiana del mantenimiento de la distancia entre el Mismo y el Otro; finalmente, la idea de que el lenguaje sea constitutivamente una relación dife-

rencial, en la que ningún elemento vale por sí, le da el instrumento perfecto para desmontar la pretensión husserliana de realizar una descripción fenomenológica pura: nada, ni siquiera la presencia de una idea ante la mente, puede ser tomado en sí mismo como punto de partida cuya comprensión no requiera ser referido a algo distinto.

La propia idea nietzscheana de *fuerza* será reinterpretada por Derrida como una noción diferencial:[13] nada tiene propiamente fuerza por sí mismo, si no es en relación con algo cuya diferencia lo hace débil o fuerte. Si se nos permite el símil, que una insignificante hormiga tenga o no tenga fuerza no depende de ella misma, sino de en relación con quién intente ejercerla –ciertamente, la fuerza que puede ejercer una hormiga contra un pulgón no es en absoluto despreciable, y se manifiesta en el dominio con el que le impone su *voluntad de poder.* Todo en definitiva podría ser reinterpretado de este modo: como algo que no tiene sentido en sí mismo, ni identidad autosuficiente, sino sólo en relación con lo Otro. La idea de «diferencia estructural» ofrece así a Derrida un sugerente modo de intentar superar la concepción clásica del *ente* como substancia idéntica a sí misma, y de la *idea* como lo presente ante la consciencia.

Ahora bien: para que la intuición saussuriana del valor diferencial del signo lingüístico pudiera cumplir las funciones que Derrida quiso otorgarle habría de ser llevada a una radicalidad que su descubridor no pudo siquiera intuir, pues la disolución de las identidades de la lengua en juegos de diferencias sólo fue realizada por Saussure de modo parcial y limitado. Para Saussure, cada significante tiene una *forma*, cuyo valor no reside en ella misma, sino en su potencial diferenciación con otras formas; no obstante, sí parece creer que los significados mismos puedan ser pensados, cada uno a su vez, como elementos independientes. Sin duda, y de esta idea es bien consciente Saussure, la diferenciación de la materia fónica de los significantes favorece la capacidad de distinción de los significados –pues

[13] «La Différance», en *Márgenes, op. cit.*, p. 52.

somos capaces de pensar con mayor claridad los conceptos cuando los sabemos nombrar distintamente–, de modo que la lengua es indudablemente un instrumento de gran utilidad para el desarrollo del pensamiento. Pero en principio, denuncia Derrida, para Saussure es concebible la existencia de *significados trascendentales*, es decir, de ideas o conceptos que puedan ser pensados en sí mismos, anterior e independientemente de las asociaciones que vengan a establecerse entre ellos y los significantes que los representan.[14] Los conceptos podrían ser pensados en su pura identidad, por el mero hecho de estar *presentes* –fenoménicamente– ante la consciencia del sujeto.

Caso de mantenerse dicha posibilidad, la apología de la diferencia que parecía despuntar en la lingüística de Saussure perdería toda su fuerza. Por este motivo se propone Derrida explicar a partir del juego de diferencias no ya el valor lingüístico de los significantes, sino la propia validez de los significados. Los conceptos y las ideas tendrán sólo identidad en la medida en que tengan *forma*, y sólo adquirirán forma en la medida en que sean *diferentes* de otros conceptos e ideas. La validez de cada concepto no estará en el contenido de lo *presente* ante la mente, sino que el sentido de su identidad residirá perpetuamente fuera de sí, en la inasibilidad de lo ausente, de lo que aún está por llegar.

De ser posible esta transferencia desde la metodología de la lingüística hasta la estructura misma del pensamiento, el esfuerzo husserliano por detener la verdad del fenómeno en el momento presente ante la consciencia resultaría infructuoso. El problema no consistiría únicamente en que la descripción fenomenológica estaría obligada a traducir al terreno del lenguaje la verdad presente inefablemente ante la consciencia, sino que la propia estructura de la consciencia estaría ella misma *diferida*, es decir, referida siempre a lo no consciente, a lo ausente, a su Otro, a aquello que siempre está por venir.

[14] Acerca de la lectura derridiana de Saussure ver «La Différance», *op. cit.*, pp. 46 y *ss.* y «Semiología y gramatología –entrevista con Julia Kristeva» en *Posiciones*, Valencia, Pre-Textos, 1977, pp. 25-47.

## *Crítica del fonocentrismo*

Aunque en su momento fuera conveniente echar mano de Saussure a la hora de atacar a Husserl, Derrida los denuncia a ambos como buenos ejemplos de una obsesión que ha dominado la filosofía occidental –y en buena medida toda nuestra cultura– al menos desde los griegos: la de subordinar la escritura al lenguaje oral, el texto a la *phoné*. Ya lo decía Platón, al narrar en el *Fedro* el mito de Thamus y Theuth, cuando describía la escritura como un «fármaco peligroso»:[15] por una parte, Platón no puede sino reconocer que la escritura es un instrumento útil, pues acrecienta nuestra memoria, nos permite pensar con mayor detenimiento las palabras que empleamos y las dota de un soporte perdurable en el tiempo; pero, por otra, esa misma escritura tiene un lado siniestro, en la medida en que debilita nuestras habilidades naturales y, sobre todo, por prestarse a todo tipo de tergiversaciones en contra del sentido *original*. Los motivos de Platón son evidentes: cuando tenemos delante al interlocutor que nos habla, ante la vaguedad o indefinición de sus palabras podemos interpelarle directamente, pedirle que nos comunique qué es lo que quiere decir, evitando así la malinterpretación de su discurso. No obstante, cuando lo que tenemos delante es un escrito, la ausencia del emisor hace que la interpretación corra el riesgo de extraviarse, haciendo decir al texto algo distinto de lo que estuvo en la intención de su autor.

La filosofía misma sólo fue tomando confianza en la palabra escrita tras un proceso lento y gradual: si Sócrates no escribió ni una sola línea, y Platón sólo accedió a escribir para transcribir el diálogo vivo, fue porque ambos eran conscientes de que el lenguaje escrito se aleja peligrosamente de la fuente de la enunciación, permitiendo a la vez la transmisión del sentido y su irremediable extravío. Según Derrida, esa obsesión por mantener el *logos* en el ámbito de la *phoné* ha sido una constante en

[15] Ver «La farmacia de Platón», en *La diseminación*, Madrid, Fundamentos, 1975, pp. 91-261.

todas las filosofías que han aspirado al ideal de la presencia: Platón, Rousseau, Condillac, Husserl, e incluso Saussure... En todos ellos la escritura aparece subordinada a la voz, como si se tratara de una huella cuyo original fuera posible encontrar, pasando así la palabra escrita a ser palabra borrada, significado sin significante, pura transparencia capaz de dejar pasar imperturbado el sentido que el hablante tiene presente ante sí en su consciencia. Todo texto metafísico comporta así un esfuerzo por borrarse a sí mismo en tanto que escritura, en tanto que huella; un esfuerzo por eliminar la posibilidad de la tergiversación, legando a la posteridad una única interpretación posible de la obra, idéntica a la intención con la que fue escrita, e idéntica a su vez a la verdad del concepto que el pensador tenía presente ante sí.

## *Escritura y «diferancia»*

Ese fonocentrismo ha de ser reconsiderado a la luz de la crítica de la presencia, para mostrar que en realidad el lenguaje hablado no es tan distinto de la escritura, como tampoco el propio acto de *ser consciente* es radicalmente distinto del acto de hablar o escribir:

> Si «escritura» significa inscripción y ante todo institución durable de un signo (y este es el único núcleo irreductible del concepto de escritura), la escritura en general cubre todo el campo de los signos lingüísticos. En este campo puede aparecer luego una cierta especie de significantes instituidos, «gráficos» en el sentido limitado y derivado de la palabra, regulados por una cierta relación con otros significantes instituidos, por lo tanto «escritos» aun cuando sean fónicos.[16]

Todo lenguaje, e incluso todo pensamiento, está impregnado de aquel carácter peligroso que la metafísica denunciaba en

[16] *De la gramatología*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971, p. 58; traducción de Oscar del Barco y Conrado Ceretti.

la escritura: todos son en realidad frutos de un mismo juego diferencial que los dota de sentido, escabulléndose éste constantemente sin venir nunca a acontecer como plena presencia absoluta.

Pero tal vez en ese peligro resida nuestra salvación, la única vía para desarrollar hasta el extremo la sospecha acerca de la consciencia, evitando así que la identidad engulla la diferencia, y que el Otro levinasiano caiga bajo el imperio del Mismo. Para ello habría que asumir hasta las últimas consecuencias lo que Derrida llama «un desplazamiento de la escritura», es decir, aceptar que tanto el lenguaje hablado como la propia consciencia son en cierto modo *escritura*; o que, como sostiene un adagio repetido –y malinterpretado– hasta la extenuación, «no hay fuera del texto» (*Il n'y a pas de hors-texte*). Que no haya nada fuera del texto implica que, propiamente, no hay nada que verdaderamente *sea* en plenitud: no hay ninguna idea ni ninguna substancia, ninguna esencia ni ninguna causa en las que reposar finalmente la reflexión para llevar a su culmen la pretensión metafísica por antonomasia, que no es otra que la de poder decir que, a pesar de la multiplicidad de sus apariencias, el ser es en realidad *esto*: esto que es idéntico a sí mismo; esto que tengo *presente* ante mí; esto que, de modo inmediato, puedo *decir* oralmente, esto que, secundariamente, puedo poner por escrito. Por detrás de las *huellas* no estaría la presencia de esa identidad originaria; y no ya porque haya desaparecido al alejarse la emisión de la fuente de la conciencia, sino porque en realidad nunca estuvo ahí, plenamente presente, dotando de sentido al uso primigenio de la lengua. De ahí que haya que revertir la lógica de la presencia, para señalar que en el origen de la huella no hay sino una *archi-huella*, una ausencia originaria encargada de preservar la diferencia:

> El concepto de archi-huella debe atender a esta necesidad y esta tachadura. En efecto eso es contradictorio e inadmisible en la lógica de la identidad. La huella no sólo es la desaparición del origen; quiere decir aquí –en el discurso que sostenemos y de acuer-

> do al recorrido que seguimos– que el origen ni siquiera ha desaparecido, que nunca fue constituida salvo, en un movimiento retroactivo, por un no-origen, la huella, que deviene así el origen del origen. A partir de esto, para sacar el concepto de huella del esquema clásico que lo haría derivar de una presencia o de una no-huella originaria y que lo convertiría en una marca empírica, es completamente necesario hablar de huella originaria o de archi-huella (*De la gramatología*, p. 80).

Y este desarrollo del concepto de *huella*, ya presente en Nietzsche, Freud y Lévinas, es asumido explícitamente por Derrida como una relectura de la ontología de Heidegger:

> Vinculada aquí, y no en el pensamiento de Levinas, con una intención heideggeriana, esta noción significa, a veces más allá del discurso heideggeriano, la destrucción de una ontología que en su desarrollo más profundo determinó el sentido del ser como presencia y el sentido del lenguaje como continuidad plena del habla. Volver enigmático lo que cree entenderse bajo los nombres de proximidad, inmediatez, presencia (lo próximo, lo propio y el pre- de la presencia), tal sería entonces la intención última del presente ensayo. Esta desconstrucción de la presencia pasa por la desconstrucción de la consciencia, vale decir por la noción irreductible de huella (*Spur*), tal como aparece en el discurso nietzscheano y en el freudiano (*ídem*, p. 91).

Por lo tanto, la intención de Derrida al hacer una apología de la huella y la escritura –frente al original y al sentido de lo dicho– no es otra que mostrar la imposibilidad de toda metafísica, por el hecho de que ese ser inaprensible en el fondo carece de identidad, siendo originariamente diferencia. O, más bien, *diferancia*, neologismo hoy archiconocido, cuya transmutación vocálica no es –al menos únicamente– resultado de un mero capricho. Con el término *différance*, que precisamente sólo puede ser distinguido en francés del «correcto» *différence* por su distinta grafía –motivo por el que en ocasiones es tradu-

cido al castellano como «diferenzia»–, Derrida pretende recoger por igual el aspecto pasivo del término diferir (el hecho de ser diferente) y su aspecto activo (la acción de diferir), su sentido cualitativo (tener diferencias) y su sentido temporal (estar diferido). El sentido nunca acontece propiamente como evento, nunca asiste en plenitud a un acto de consciencia, sino que siempre está difiriéndose, postergándose, demorándose en su ausencia. No hay nada auténtico, original e insustituible que haya de ser escrutado a partir de sus huellas: lo único a lo que podemos aspirar es a mostrar que la huella es originaria –es *archi-huella*–, no habiendo más fundamento que la vacuidad de las diferencias.

Es importante subrayar que la *diferancia* no es propiamente un concepto filosófico (como pudieron ser los conceptos de ente, substancia, esencia, idea o sujeto), sino precisamente aquello que delimita internamente a *todo* concepto, haciendo imposible su establecimiento definitivo, más allá de aquella escritura en la que se inscribe. La *diferancia* señala, por una parte, una limitación epistémica, un *resto*, un aspecto inaccesible de lo pensado, cuya identidad siempre queda por aparecer, haciendo imposible la aspiración a un ideal de pura presencia; pero, por otra parte, y tal vez de manera más determinante, la *diferancia* constituye positivamente todo acto de dación, todo fenómeno: no hay presencia sin despresencia, no hay aparición del sentido sin que, necesariamente, se dé una cierta ocultación del mismo. De este modo, la *diferancia* es condición de posibilidad de todo pensamiento, de todo fenómeno y de toda significación; y, a un tiempo, condición de imposibilidad de la pura y plena realización de cada uno de estos actos.[17]

La reivindicación de la primacía de la escritura, tarea que Derrida recibe de Maurice Blanchot,[18] le exige simultáneamente recuperar a Saussure y superarlo. Así, frente al interés

[17] Desde esta perspectiva, la *diferancia* constituye no sólo un límite, sino una potencia positiva que abre la posibilidad de la dación. Agradezco a Luis Sáez-Rueda que me señalara este aspecto del pensamiento de Derrida.

[18] Ver su obra *El espacio literario*, Barcelona, Paidós, 1992.

prioritario del lingüista suizo por el fonema como constituyente atómico del lenguaje oral, Derrida reivindica el carácter *grafemático* de todo lenguaje. El grafema, unidad básica de escritura, es esencialmente capaz de funcionar en la ausencia del emisor, como puro significante, sólo legible y comprensible por su carácter diferencial. Derrida pretende mostrar que, en el fondo, *todo fonema es grafema*: que todo acto de habla está tan separado de su sentido como lo está cualquier texto escrito, y que no hay privilegio alguno en la oralidad, que permita salvar a los textos de ese distanciamiento.

¿Cómo *hacer* filosofía pues, una vez descartada la aspiración metafísica a ubicarse de una vez y para siempre en la verdad de lo presente? Dedicándose a la tarea de *deconstruir* los falaces esfuerzos de los metafísicos por apresar lo inapresable; esforzándose en mostrar que aquellos textos que aspiraban a ser dueños y señores de su propio sentido no pueden evitar en realidad la multiplicación *ad infinitum* de sus posibles significaciones. No se trata sólo de apuntar cierta polisemia en sus palabras, que pueden significar esto o lo otro, como si de una especie de presencia fragmentada se tratara, sino de mostrar a través de un tenaz proceso de deconstrucción que todo texto es una fuente inagotable de diseminación: que, lo quiera o no su autor, va a diseminar indefinidamente múltiples sentidos, sin que sea cabal plantearse la tarea de delimitar con rigidez, ni en la teoría ni en la práctica, los márgenes de validez de las futuras interpretaciones. Sólo en contextos transitoriamente aceptados es posible establecer estos márgenes de modo efímero, siendo conscientes de que la imparable diseminación de los sentidos, más tarde o más temprano, afortunadamente, borrará sus fronteras. La tarea de la deconstrucción, lejos de ser una salvaje labor destructiva, se presenta como el único modo de evitar que la pretendida presencia ante la consciencia de lo idéntico fagocite la riqueza ilimitada de lo Otro.

# IV. DECONSTRUYENDO A AUSTIN

## *Comunicación y sentido*

Por mucho que nos hemos propuesto mantener de algún modo la unidad de estilo del presente libro –intentando que la claridad analítica fuera una constante, aun asumiendo un enfoque histórico más bien continental–, no podemos sino admitir que la materia del capítulo anterior ha ido poco a poco transformando nuestra propia escritura. La vaguedad en la estructura de los razonamientos, la personalización de las ideas a lo largo de la narración, la apelación a grandes periodos históricos a través de rasgos abstractos, la tendencia al juego de palabras como modo de expresión consubstancial al contenido... poco a poco nuestro propio discurso ha tenido que mimetizar el estilo derridiano para poder dar cabida al despliegue de su pensamiento. Expresar con un mismo registro planteamientos tan distintos habría exigido el ejercicio de una considerable violencia sobre las propias ideas, que no siempre son completamente separables de las palabras –aspecto que forma parte precisamente de lo que Derrida pretende demostrar: que significado y significante se constituyen mutuamente, y que no es posible decantar un significado puro.

Sin embargo, no cejaremos en el intento: con una tenacidad que pudiera estar abocada al fracaso, nuestra apuesta por el diálogo nos obliga a tensar el estilo para crear ese espacio compartido que buscamos. En esta línea, cabe preguntar, con la mejor de las intenciones, qué es lo que propiamente pretende hacer Derrida, más allá de desarrollar la tradición a la que nos hemos referido: ¿qué puede aportar su planteamiento y su tarea a una tradición tan distinta como la de la filosofía analítica?

¿Puede tener sentido, en el contexto de los dos primeros capítulos del presente libro, el itinerario que acabamos de describir en el tercero? Searle y Derrida discutiendo sobre Austin: ¿no resultará tan surrealista esa coincidencia como aquella que evocaba Duchamp: la de un paraguas y una máquina de escribir sobre una mesa de disección? ¿Acaso es posible la confluencia de estos ríos semánticos, sin que el producto resulte informe y monstruoso? El primer paso hacia este encuentro fortuito lo realizó el propio Derrida en «Firma, acontecimiento, contexto» («Signature événement contexte», *Sec* de aquí en adelante),[1] opúsculo que dio lugar al desencuentro con Searle. En el presente capítulo analizaremos este conato de deconstrucción de la filosofía austiniana, intentando mostrar cómo se inscribe en la anti-tradición que acabamos de describir.

Derrida presenta *Sec* por primera vez en el Congreso Internacional de las Sociedades de Filosofía de Lengua Francesa en Montreal, en 1971. El congreso está dedicado monográficamente a «La comunicación», y Derrida comienza su conferencia con un breve prólogo, ejerciendo la sospecha sobre dicho término: «¿Es seguro que corresponda a la palabra *comunicación* un concepto único, unívoco, rigurosamente dominable y transmisible: comunicable?» (*Sec*, p. 349). El problema del término «comunicación» ofrece así el primer pliegue de la conferencia, condensando la problemática de la misma: ante nosotros tenemos un significante –una serie de letras *diferenciables*– al que supuestamente corresponde un significado –un sentido– que podemos comunicarnos los unos a los otros. Pero ¿cuál es el significado del término «comunicación»? Para empezar, dicho término es utilizado, apunta Derrida, en sentidos que exceden el ámbito de la semiótica –es decir, que no se refieren al contexto de los signos y el lenguaje– como, por ejemplo, cuando decimos que una bola de billar *comunica* su movimiento a otra. En un caso como éste no se trata de un «fenó-

[1] *Márgenes, op. cit.*, pp. 347-72. Citaremos *Sec* por la traducción de Carmen González Marín.

meno de sentido o significación», porque no hay ninguna intencionalidad presente en el acto: tan sólo hay *algo*, el movimiento, que *pasa* de un objeto a otro. Podríamos estar tentados de apuntar este significado no semiótico como el originario: el sentido propio o primitivo del término, su uso *literal*, del cual el sentido semántico o lingüístico sería un uso derivado y metafórico. De asumir esta explicación, diríamos que los sentidos de las palabras *se comunican* entre los hablantes como la fuerza *se comunica* entre los objetos. Pero esta estrategia resultaría problemática, porque en la explicación del concepto de comunicación estaría entrando el propio concepto. Estaríamos explicando la comunicación lingüística como una metáfora de la comunicación física del movimiento, haciendo uso por tanto del concepto de metáfora; y el propio concepto de metáfora no es a su vez sino la idea de un *desplazamiento* de sentido, que *se comunica* de un uso a otro. Explicar la expresión «comunicación lingüística» como una metáfora de la expresión «comunicación motora» sería como decir que el sentido de «comunicación» en su uso semiótico «se comunica» desde su sentido literal a su sentido metafórico.

En este breve prólogo aparece por tanto ejemplificada una de las cuestiones fundamental del texto: que tal vez no sea posible depurar un sentido literal originario de las expresiones, a partir del cual derivar un sentido metafórico secundario. Pero también se introduce tácitamente otra cuestión colindante: la problematicidad del *sentido* como una supuesta entidad constante durante todo el acto comunicativo, transferido del hablante al oyente, idéntico a sí mismo con independencia de si está siendo pensado por uno o por otro. Para que la comunicación así entendida fuera posible, el sentido de lo dicho tendría que ser plenamente identificable por sí mismo, identificación que se produciría gracias a sendos actos de «presencia ante la consciencia»: el hablante tendría presente ante sí el sentido de lo que quiere decir, forzándolo a adoptar la forma de una cadena de significantes, y transfiriendo dicha cadena al oyente; éste, a su vez, gracias a que conoce el código compartido, podría

trascender esa cadena de significantes para tener presente ante sí el sentido de lo dicho. El lenguaje no sería más que el envoltorio en el que el hablante empaquetaría el sentido antes de entregárselo al oyente; una vez desempaquetado, dicho envoltorio no habría afectado al contenido sino que, más bien, lo habría preservado en su pureza, haciendo posible el intercambio comunicativo.

Empero, para que esa plena identificación del sentido pudiera darse de hecho, sería necesario determinar completamente el contexto en el que las palabras son utilizadas; contexto que, ya lo vimos al analizar los actos de habla, contiene elementos tanto internos como externos, tanto pasados como presentes y futuros. Ante la necesidad de determinar el contexto para identificar plenamente el sentido, Derrida plantea el problema central de su conferencia:

> Pero ¿son las exigencias de un contexto alguna vez absolutamente determinables? [...] ¿Existe un concepto riguroso y científico del contexto? La noción de contexto, ¿no da cobijo, tras una cierta confusión, a presuposiciones filosóficas muy determinadas? (*Sec*, p. 351).

La intención de *Sec* será mostrar que, dado que «saturar» el contexto –o sea, describirlo de modo exhaustivo– es completamente imposible, hay una insuficiencia teórica que afecta a la concepción ordinaria del lenguaje, en tanto que comunicación del sentido. La comunicación nunca será pura sino que, en todo caso, habrá de asumir su propio papel de *reconstrucción*: el sentido no se comunica, sino que más bien se reconstruye. Todo lenguaje habrá de ser concebido, por tanto, como una especie de *escritura*: con los textos escritos, al faltarnos su contexto, tenemos que *reescribir* su sentido (lo cual implica una cierta *invención* del mismo, una cierta novedad y, por tanto, una diferencia con respecto al sentido «original»); del mismo modo, la comunicación oral supondrá una cierta reconstrucción del sentido de lo dicho, pues su contexto está, al menos en parte, tan

*ausente* como en el caso de la escritura. El concepto de escritura sufre, según la expresión derridiana, «un cierto desplazamiento» que le permite conquistar todo el terreno de lo semiótico o lingüístico. Y, precisamente porque el acto de reconstrucción –no pura comunicación– del sentido exige la intervención de un código, se abre simultáneamente la posibilidad de realizar su deconstrucción.

## *Iterabilidad: la escritura como metáfora*

Tras este breve prólogo, *Sec* está dividido en tres apartados: «Estructura y telecomunicación», «Parásitos. Iter, la escritura: que quizá no existe» y «Firmas». Austin no aparecerá explícitamente hasta el segundo de estos apartados, pues el primero está encargado de problematizar el concepto tradicional de escritura y de borrar sus fronteras con la comunicación oral. No obstante, nos detendremos en él por un momento.

Quizás no sea del todo superfluo recordar que, cuando Derrida utiliza el término *escritura,* no es en el uso ordinario del término –como si quisiera decir que siempre que hablamos estamos de algún modo escribiendo–, sino en el uso metafórico –no podía ser de otro modo– que hemos descrito al final del capítulo precedente. La idea de que todo acto de habla sea *escritura* pretende mostrar que aquel aspecto problemático y peligroso que la tradición fonocentrista apuntaba únicamente en el lenguaje escrito afecta por igual al lenguaje oral. Para ello será preciso en primer lugar definir en qué consiste «la concepción clásica de la escritura», tarea que Derrida ya había desarrollado en sus lecturas de Platón, Rousseau o Husserl, y que en este caso realiza analizando el *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos* de Condillac.

Derrida elige a Condillac como ejemplo paradigmático de la actitud metafísica por la cual la tradición ha coincidido en aceptar –con cierta falta de crítica– que, previamente a la invención de la escritura, «los hombres se encuentran ya en situación

de comunicar y de comunicarse su pensamiento» (*Sec*, p. 352). De ser esto cierto, el lenguaje oral constituiría por sí mismo un sistema autosuficiente y efectivo para *transportar las ideas* entre nuestras mentes; dicho sistema podría extenderse en el tiempo y el espacio, a modo de suplemento, gracias al invento de la escritura. La tarea asumida por Condillac consiste en mostrar que esa extensión adicional no tiene por qué afectar a la intención originaria del lenguaje, que no es otra que la representación de las ideas con el objetivo de comunicar un sentido: «el nacimiento y el progreso de la escritura seguirán una línea recta, simple y continua» (*Sec*, p. 353), que comenzará por una representación pictórica de la realidad, a través de imágenes que la mimetizan, hasta llegar a las escrituras jeroglíficas, ideográficas y, finalmente, fonético-alfabéticas.

Derrida describe este planteamiento como «ideológico» –término en el que resuena la crítica marxista de las ideologías, a la que antes nos referíamos–, indicando que todo él está dominado por la presencia del *eidos*: el signo representa la idea que, a su vez, representa la cosa pensada o percibida. La cadena de la representación, eslabón tras eslabón, iría progresivamente desde la cosa misma hasta la consciencia, de ésta al lenguaje oral –en el que lo que el hablante pretende decir está inmediatamente manifiesto–, y del lenguaje oral al escrito –que en su origen realizaba incluso una imitación pictórica del sentido representado.

Según esta concepción clásica, sólo en el momento de la escritura sería posible el funcionamiento del lenguaje en la más absoluta de las *ausencias*: una carta, por ejemplo, a diferencia de una interlocución oral, puede ser leída cuando el emisor está ausente, o incluso muerto; puede ser leída a su vez en ausencia del receptor para el que fue originalmente escrita, con vistas al cual se hicieron en el texto determinadas elipsis y asociaciones no explícitas, que tal vez resulten inaccesibles para este imprevisto lector; y puede ser leída, por tanto, sin que aparezcan en escena las ideas a las que supuestamente estaba referida, es decir, sin que entre en juego el sentido del texto y su referente. La posibilidad de esta triple ausencia –del emisor, del receptor

y del referente– define la escritura, constituyendo a su vez su grandeza y su peligro: grandeza, por ser capaz de llevar la representación cada vez más lejos de la cosa representada, haciendo posible la «tele-comunicación» a la que se refiere el título del apartado; peligro, porque lo que queda del lenguaje escrito tras esta triple ausencia es la pura estructura del texto: un fragmento de código que puede ser *repetido* en múltiples contextos, recogiendo incontables significados, perdiendo por tanto ese carácter representativo que le era consubstancial. La carta puede terminar diciendo, en un contexto diferente, para un lector desautorizado, algo profundamente distinto de lo que supuestamente pretendió comunicar el emisor a su destinatario. La escritura puede terminar siendo el infierno de la comunicación, entendida como transmisión pura del sentido.

El término *iterabilidad*, que será central en el enfrentamiento con Searle, procede del sánscrito *itara* (otro), y recoge esta característica del lenguaje escrito que abre la posibilidad de ser utilizado en contextos diferentes: todo fragmento de texto tiene la posibilidad intrínseca de ser citado, repetido fuera del lugar y del momento de su ocurrencia original. Comporta, por tanto, una «fuerza de ruptura con el contexto», que es fruto del carácter estructural de los elementos lingüísticos cuyo valor, ya lo mostró Saussure, no reside en los elementos mismos –ya sean signos, oraciones o textos–, sino en su relación con aquello que *no* son ellos mismos. Ése es el carácter *grafemático* al que se refiere Derrida, que no es más que el hecho de que la esencia de los signos, en tanto que grafemas, no reside en aquello que los caracteriza en su identidad, sino en las diferencias y contrastes que pueden establecer con respecto a otros significantes, dentro de un contexto. Ningún grafema puede tener *en sí mismo* la posibilidad de ser diferente –ni, por lo tanto, de definir su propia identidad– porque esa posibilidad siempre remite a otro distinto de sí, abriendo un cierto espacio en el que el lenguaje adquiere la posibilidad de ser significativo.

Es fundamental aquí la metáfora visual del espacio o *espaciamiento* (concepto probablemente emparentado con la idea

levinasiana de *exterioridad* como el lugar en que pueden acontecer el Mismo y el Otro sin identificarse, preservando su distancia). La idea de espaciamiento señala precisamente que ningún elemento lingüístico puede él mismo constituirse como *punto*, como elemento autosuficiente que no remita a una distensión espacial: todo signo, todo grafema, ocurre dilatadamente a lo largo de un espacio en el que difiere de otros elementos, no siendo posible delimitar el punto que ocupa por sí mismo, sin referencia a nada distinto. Eso hace que el sentido de las palabras no pueda ser fijado en el estricto ámbito de lo dicho, sino que siempre remita a elementos que no aparecen de hecho, estando así marcado por la ausencia. Lo que un texto quiere decir (dado que, en primer lugar, puede funcionar en ausencia de emisor, receptor y referente; en segundo lugar, depende por completo del contexto en el que se inscribe; y en tercer lugar sólo puede adquirir significado en función de aquello de lo que se diferencia) no puede acontecer nunca plenamente, sino que siempre se difiere en el tiempo y se distiende en el espacio, haciendo que su presencia comporte siempre una cierta ausencia.

Lo que pretende Condillac y, en definitiva, todo el pensamiento metafísico, es reconstruir el camino que lleva desde este infierno de la escritura al paraíso de la comunicación oral o gestual: de la ausencia a la presencia. Sólo así la verdad podrá manifestarse en el lenguaje, y el mundo mismo hacerse propiamente visible a la consciencia en un punto no espaciado ni diferido. Ahora bien: el problema, sostiene Derrida, no es que ese camino del infierno al paraíso sea difícil de reconstruir, sino que el paraíso que Condillac aspira a reencontrar, en realidad, nunca ha existido. Las características que la tradición temía encontrar en la escritura son constitutivas de todo lenguaje en general, incluidos tanto el lenguaje oral como el gestual: en la medida en que están constituidos por *signos*, sus elementos pueden funcionar en incontables contextos diferentes, en ausencia de los elementos que definen el proceso de la comunicación. En cierto modo, todo el lenguaje es como la escritura:

todo él comporta una *fuerza* de ruptura con el contexto, y sólo por un olvido perseverante y falaz ha podido la tradición metafísica mantener sus temores en la frontera de lo escrito. También el lenguaje oral es *iterable*, en la medida en que está constituido por marcas o grafemas que están regulados por códigos, que los hacen repetibles en ausencia del destinatario; también la oralidad puede funcionar en ausencia del emisor, sin que su intención significativa (su *querer-decir*) vivifique las palabras, dotándolas en última instancia de la autoridad de su consciencia.

Pero en el lenguaje oral, cabría objetar, tenemos delante al hablante y podemos preguntarle por el sentido de lo dicho, algo que no suele ocurrir con el lenguaje escrito. Tal vez sea así, podría contestar Derrida, aunque no podemos olvidar que incluso en una conversación oral el sentido siempre es algo que *se difiere*: a nuestras preguntas por el sentido de lo dicho, el emisor sólo podrá responder con nuevas palabras, nuevos signos iterables que a su vez habrán de ser interpretados, sin que nunca pueda llegarse a decir, de una vez por todas, que lo pensado mismo se ha hecho *presente*. Por otra parte, la imposibilidad del lenguaje oral de ser recogido en una materialidad perdurable –y por tanto manipulable, alterable y repetible– sólo fue una limitación circunstancial que pasó a la historia en el momento en que se hizo técnicamente posible la grabación y reproducción del sonido. Tal innovación técnica no habría cambiado en nada lo substancial del fenómeno, pero probablemente cumplió una función considerable a la hora de hacer que se tomara consciencia de ello.

### *La ausencia de la intencionalidad*

No se trata por tanto de llevar el infierno de la escritura al paraíso de la comunicación oral, sino de hacer patente que dicho paraíso nunca ha existido, y que, en el fondo, tal vez ese infierno no sea tan temible como creíamos. Por el contrario, esa generalización de la escritura tendría implicaciones que Derri-

da considera plenamente satisfactorias: ante todo, implicaría un cambio en la concepción de la comunicación, que ya no sería definida como traslación entre consciencias de *algo* –el sentido– que el emisor tiene presente ante su mente. La escritura, liberada de la tiranía del sentido presente, podría «substraerse al horizonte semántico-hermenéutico»; es decir: la lectura o la escucha ya no serían actos por los que un lector u oyente habría de *subyugarse* a un sentido previamente establecido, sino que su función adquiriría un matiz creativo y generador por el que cada texto, en cada nuevo contexto, vendría a decirnos algo distinto. Como vino a sostener Roland Barthes, sería el lector, y no el autor, el que tomaría el papel protagonista en la lectura,[2] lo cual obligaría a reconsiderar el concepto de sentido de un modo que iría más allá de la mera polisemia, pues cada elemento lingüístico multiplicaría indefinidamente su sentido *diseminando* sus posibles significaciones, dado que nunca se sabría de antemano lo que un texto –oral o escrito– puede llegar a decir en un contexto inusitado.

Ahora bien, ¿de verdad podría el lenguaje funcionar en ausencia de una consciencia intencional que lo dotara de sentido? Las trazas de un insecto sobre la arena podrían casualmente adoptar la forma de letras, que pudieran ser *leídas* por un paseante ocasional: ¿diríamos acaso que en esa situación se produce un acto de comunicación? ¿No sería preciso que el insecto *quisiera decir* algo con su acción para que sus huellas pudieran ser efectivamente *leídas*, y no sólo de un modo falso y aparente?

Enfrentándose a este problema, y antes de referirse a Austin, Derrida hace un breve excurso sobre un pasaje de las *Investigaciones lógicas* de Husserl.[3] En esta obra temprana, cuya publicación inaugura el siglo XX, encontramos el primer conato de la fenomenología husserliana: un esfuerzo por definir una *gramática universal*, es decir, la estructura lógica que toda lengua ha

[2] «La muerte del autor», *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 65-71.

[3] Madrid, Alianza, 1985, vol. I, cap. I.1, pp. 253 y *ss.*

de tener para posibilitar la plasmación de las ideas puras. Con esta intención, Husserl se plantea la tarea de delimitar los márgenes del lenguaje plenamente significativo –tarea que, por otra parte, también acometerá Austin a su modo– explorando los exteriores de dicho recinto, es decir, apuntando los momentos en que los códigos pueden llegar a funcionar, en ausencia de intención significativa, como vacíos juegos de signos. Por una parte, el lenguaje puede funcionar en ausencia de referente, no existiendo éste o no estando presente ante la consciencia del hablante:

> Si mirando por la ventana digo: «El cielo está azul», este enunciado será inteligible (digamos provisionalmente, si ustedes quieren, comunicable) incluso si el interlocutor no ve el cielo; incluso si yo mismo no lo veo, si lo veo mal, si me equivoco o si quiero engañar a mi interlocutor (*Sec*, p. 360).

No se trata de que siempre sea así como se usa el lenguaje: Derrida no niega que se pueda decir que el cielo está azul viéndolo de hecho, y manifestándolo sinceramente; por el momento, lo único que sostiene es que *es posible* utilizar el lenguaje en ausencia de esa evidencia y de esa sinceridad, sin que el lenguaje sea por ello menos *comunicativo*.

Pero no sólo podemos utilizar el lenguaje en ausencia de referente, sino también en ausencia de *sentido*, al menos de tres formas distintas: en primer lugar, uno de los principales problemas que Husserl apuntaba ya en *El origen de la geometría* –obra que había sido traducida y extensamente prologada por Derrida– es el hecho de que la matemática pueda desvincularse en su funcionamiento y desarrollo de la significación subjetiva que supuestamente viene a hacer del uso del lenguaje un acto pleno. Esta carencia de significación –el hecho, hablando en bruto, de que propiamente no sepamos lo que los signos significan– no impide que continuemos utilizando el lenguaje matemático y desplegándolo como ciencia. En opinión de Husserl, esta desvinculación comporta una crisis en las ciencias europeas –por ser el comienzo de la pérdida de su significación vivida–,

teniendo por tanto una connotación peyorativa; por el contrario, esta misma posibilidad produjo en ciertos postestructuralistas una auténtica fascinación por los formalismos cuasimatemáticos.[4] En segundo lugar, Husserl señala la posibilidad de que ciertos enunciados puedan tener sentido estando privados de significación objetiva. Podríamos por ejemplo decir que la expresión «El círculo cuadrado» significa «línea cerrada en un plano, cuyos puntos son todos equidistantes del centro, formando cuatro ángulos rectos»; pero no podríamos decir que el objeto referido propiamente *exista*, ni mucho menos que pueda estar efectivamente *presente* ante nosotros, como correlato de nuestra consciencia intencional. En tercer lugar, apunta Husserl la *agramaticalidad* por la que ciertas expresiones imitan o transgreden la estructura del lenguaje, sin llegar a decir propiamente nada (como al proferir «abracadabra» o «el verde es o»). Aquí no quedaría más que la forma vacía de un lenguaje, totalmente desprovista de intención significativa.

Husserl apunta a estas posibilidades para delimitar por contraste el espacio interno, en el que el lenguaje sí puede ser utilizado de modo plenamente significativo, pero la *malicia* de Derrida hace del logro husserliano una victoria pírrica: precisamente al demarcar el lenguaje con plena intención significativa, el propio Husserl muestra que es posible un lenguaje desprovisto de ella. La cuestión ahora será aclarar con qué intenciones nos aproximamos al fenómeno descrito. Husserl, ya lo decíamos antes, tiene el objetivo de establecer una gramática universal que posibilite la fundamentación del conocimiento; pretende establecer las condiciones que ha de cumplir el lenguaje para recoger en su seno el sentido presente ante la consciencia, o sea, para manifestar la verdad de lo que el sujeto quiere decir. Su esfuerzo, por lo tanto, se inscribe en «un contexto determinado por una voluntad de saber, por una intención epistémica, por una relación consciente con el objeto

[4] Un buen ejemplo de esta actitud es la última parte de la entrevista de Derrida con Julia Kristeva (*Posiciones*, *op. cit.*, pp. 42 y *ss.*).

como objeto de conocimiento en un horizonte de verdad» (*Sec*, p. 361). Es decir: el esfuerzo husserliano sólo tiene sentido en el ámbito de esa verdad de la que nos hablaba Nietzsche, como el inútil y artificioso empeño de ciertos seres humanos por borrar el origen metafórico y antropomórfico de su propio lenguaje, olvidando así que éste no es un nítido espejo capaz de reflejar transparentemente la estructura misma de la realidad, sino ante todo un instrumento para la vida. Si en lugar de embarcarnos en esa tarea de la *voluntad de saber* –que, en opinión de Nietzsche, no es sino una forma enmascarada e hipócrita de la *voluntad de poder*– optamos por desarrollar el acto de la sospecha, el mismo esfuerzo de Husserl puede ser invertido; eso es lo que pretende Derrida poniendo los ejemplos husserlianos al servicio de intenciones opuestas, mostrando precisamente que el lenguaje *puede* ser utilizado desprovisto de intención significativa, sin que el espejismo de la consciencia tenga que venir a hacerlo plenamente funcional y efectivo.

Ahora bien: Derrida no pretende sostener que el lenguaje *nunca* esté caracterizado por la intención significativa, ni que la consciencia intencional en el fondo no exista o no cumpla un cierto papel en la explicación de lo que decimos o escribimos. Al menos por el momento, lo único que sostiene es que existe la posibilidad de que el lenguaje, en algunos de sus usos, funcione como puro código, desprovisto de significación subjetiva. Esto obliga a que, en los momentos en que el lenguaje supuestamente haya de ser entendido como significativo, sea indispensable señalar qué diferencia hay con los usos anteriormente descritos.

Será únicamente la referencia al *contexto* lo que permita discernir entre aquellos lenguajes vacíos –relegados más allá de los márgenes y las fronteras– y este lenguaje pleno –preservado en su interior, a salvo de tal vacuidad, constituyendo el uso pretendidamente propio y auténtico. Y esto implica que ningún signo ni ningún texto puede considerarse nunca por sí mismo a salvo de la sospecha, pues la constatación ulterior de que el contexto en el que lo leímos no era absolutamente adecuado podrá hacerlo caer como una máscara. Habrá que mostrar que la

intención del hablante fue de hecho la apropiada, que las circunstancias fueron las correctas, que los acontecimientos previos y posteriores al acto de habla estuvieron en consonancia con su sentido. Ningún signo vale ya por sí mismo, sin referencia a esos contextos que lo llenan de significación, y lo hacen comunicativo. El acercamiento de Derrida a los actos de habla como problema filosófico estará así marcado por la sospecha de que el vacío puede esconderse por detrás de todo uso del lenguaje. Sólo un análisis exhaustivo del contexto, caso de ser realizable, podría neutralizar dicha sospecha.

### *Austin según Derrida: expectativas y decepciones*

Llegamos por fin al encuentro –o desencuentro– de Derrida con la filosofía de Austin: al apartado segundo de *Sec* que, recordamos, lleva por título «Los parásitos. Iter, la escritura: que quizá no existe» (*Sec*, pp. 362 y ss.). Derrida dice haber encontrado en el inglés –como ya le ocurriera con Saussure– un aspecto prometedor y otro decepcionante. Vimos en el capítulo primero que el giro pragmático de la filosofía analítica se enfrentó al ingenuo objetivismo positivista, sosteniendo que el lenguaje tiene múltiples usos aparte de la representación fidedigna y verdadera de la realidad; el uso descriptivo, para el segundo Wittgenstein, era sólo uno de los muchos *juegos de lenguaje* posibles, una de las múltiples funciones que las palabras pueden cumplir en las incontables formas de vida de los seres humanos. El análisis lógico del lenguaje descriptivo había de ser complementado, según la terminología de Austin, con un análisis del lenguaje performativo, que no esté ya dominado por la cuestión del sentido y el referente sino por la de la fuerza ilocutiva o perlocutiva que nos permite «hacer cosas con palabras», transformando la realidad al hablar entre nosotros.

Derrida no podía sino simpatizar con estas ideas, en la medida en que comportan un desplazamiento del foco de interés del lenguaje, dejando atrás el terreno de la verdad y del sentido, en beneficio de la idea de *fuerza*:

> Las nociones austinianas de ilocución y de perlocución no designan el transporte o el paso de un contenido de sentido, sino de alguna manera la comunicación de un movimiento original (que se definirá en una teoría general de la acción), una operación y la producción de un efecto. Comunicar, en el caso del performativo, si algo semejante existe con todo rigor y en puridad, [...] sería comunicar una fuerza por el impulso de una marca (*Sec*, p. 362).

El término *fuerza*, en el río semántico de Derrida, debía de tener connotaciones nietzscheanas por una parte y freudianas por otra. Nietzscheanas, como el propio Derrida apunta, en la medida en que incita a recontextualizar la voluntad de saber –el sentido de las palabras como el carácter presente de las ideas ante la consciencia– como un aspecto de la voluntad de poder –el efecto de las palabras en la transformación y el dominio de la realidad. El uso descriptivo del lenguaje tendría que convivir con –o incluso ser explicado por– los usos performativos que hacen de él una herramienta de supervivencia y un instrumento para la vida. Freudianas, en la medida en que, por detrás de los sentidos presentes ante la consciencia, el psicoanálisis incitaba a descubrir en el lenguaje las fuerzas reprimidas que usan dichos sentidos como vehículos para su manifestación; quedarnos en el nivel del sentido, había sostenido Freud, es un vano intento de explicar nuestra conducta a partir de los espejismos de la consciencia, en lugar de buscar las fuerzas inconscientes que determinan, desde las sombras, nuestro comportamiento.

De este modo, la elección de la fuerza como concepto central en la explicación del lenguaje parecía un punto de partida prometedor para que la filosofía analítica hubiera asumido la tarea de la sospecha, substrayendo la cuestión del performativo «a la autoridad del valor de verdad, a la oposición verdadero/falso, al menos bajo su forma clásica» (*Sec*, p. 363). Y, ciertamente, el enfoque inicial de Austin generaba esas expectativas al sostener, como vimos en el capítulo primero, la intención de olvidarse «por una vez y por un momento de esa otra curiosa pregunta: "¿Es verdadero?"». Lo importante de un acto perfor-

mativo, lo que lo hace efectivo o ineficaz, feliz o infeliz, sostenía Austin, es el hecho de que *funcione*, y no de que describa adecuadamente la verdadera disposición de un estado de cosas. Parecía que quedaba atrás una concepción del lenguaje que le atribuía como finalidad esencial la comunicación de ciertos estados intencionales de la consciencia, cuyos contenidos estarían presentes ante la mente, y que habrían de quedar reflejados en las palabras de modo adecuado: si las nociones de ilocución y perlocución no designan la comunicación de un sentido, el performativo no tiene su referente *fuera de él, antes que él, frente a él*, sino que su función es operar, funcionar, transformar la realidad. Al hacer que su filosofía del lenguaje se rija por el valor de fuerza en lugar de por el de verdad, Austin realiza un movimiento «nada menos que nietzscheano» (palabras que, procediendo de Derrida, habían de ser leídas como un elogio considerable).[5]

Pero tan grandes fueron las expectativas creadas como la decepción subsiguiente:

> Y sin embargo [...], todas las dificultades encontradas por Austin en un análisis paciente, abierto, aporético, en constante trasformación, a menudo más fecundo en el reconocimiento de sus puntos muertos que en sus posiciones, me parece que tienen una raíz

[5] A pesar de que Cavell no considere pertinente la lectura que hace Derrida de Austin desde el prisma nietzscheano (ver *Un tono de filosofía, op. cit.*), hay pasajes de su obra que ciertamente inclinan a interpretarlo así. Valga el siguiente ejemplo: «Hay algo, empero, que sería muy peligroso hacer, y que nos sentimos inclinados a hacer: considerar que de alguna manera *sabemos* que el uso primitivo de las oraciones tiene que ser, porque así debe ser, un uso enunciativo o constatativo en el sentido al que los filósofos dan preferencia, y que consiste en la mera expresión de algo con la pretensión única de que sea verdadero o falso sin que esté expuesto a críticas en ninguna otra dimensión. Por cierto que no sabemos que ello sea así. Tenemos tanta seguridad al respecto como podríamos tener para tomar un ejemplo alternativo, frente a la tesis de que todas las expresiones tienen que haber comenzado siendo maldiciones. Parece mucho más probable que la noción de un enunciado "puro" es una meta, un ideal, hacia el que hemos sido impelidos por el desarrollo gradual de la ciencia, como lo hemos sido hacia el ideal de la precisión». *Cómo hacer..., op. cit.*, pp. 120-1.

común. Ésta: Austin no ha tenido en cuenta lo que, en la estructura de la locución (o sea, antes de toda determinación ilocutoria o perlocutoria) comporta ya este sistema de predicados que yo denomino grafemáticos en general y trastorna por este hecho todas las oposiciones ulteriores cuya pertinencia, pureza, rigor, ha intentado en vano fijar Austin (*Sec*, p. 363).

En opinión de Derrida, Austin realiza con excesiva ligereza el tránsito de la locución a la ilocución, es decir, de la mera enunciación de unas palabras a la realización efectiva de un acto de habla: toda locución ha de ser realizada mediante un código, es decir, mediante un lenguaje. El lenguaje, según la lectura derridiana de Saussure, es esencialmente un sistema diferencial en el que ningún elemento, ni en su aspecto sintáctico ni en el semántico, tiene sentido o validez por sí mismo: todo fonema, toda palabra y toda frase recibe su propia identidad del contraste que establece con los elementos circundantes. No se puede saber si una determinada locución constituye efectivamente una ilocución ateniéndonos exclusivamente a la locución misma: para poder transitar con absoluta seguridad del terreno de lo *dicho* al de lo *hecho* sería preciso aislar el lenguaje utilizado, de modo que no remitiera a algo que escapase a nuestro control. Así, el esfuerzo de Austin exige que, para concebir la realización plena y efectiva de un performativo, hayamos de definir un «valor de contexto en permanencia, e incluso de contexto exhaustivamente determinable, directa o teleológicamente» (*Sec*, p. 363). Ya lo analizábamos anteriormente en la cuarta conferencia de *How to Do Things with Words*, cuando Austin sostenía una idea en su opinión tan evidente que apenas vio necesario formularla: «para que una determinada expresión realizativa sea *afortunada* es menester que ciertos enunciados sean *verdaderos*» (p. 88).

De este modo su metodología hace recaer la cuestión de la fuerza en la de la verdad: ha de ser *verdad* que el sujeto cuente con cierta autoridad; ha de ser *verdad* que haya realizado ciertos actos; ha de ser *verdad* que sus palabras hayan sido oídas; ha

de ser *verdad* que tenga la intención de actuar en consecuencia; ha de ser *verdad*, por tanto, que se encuentra en determinados estados mentales: intenciones, deseos, creencias... Parece que la fuerza del performativo no esté constituida en definitiva más que por la suma prolongada de determinadas verdades acerca del mundo, hechos expresables en proposiciones que aspiran a describirlos exhaustivamente. Y no es casualidad el hecho de que uno de sus

> elementos esenciales –y no uno entre otros– [siga] siendo clásicamente la consciencia, la presencia consciente de la intención del sujeto hablante con respecto a la totalidad de su acto locutivo. Por ello, la comunicación performativa vuelve a ser comunicación en un sentido intencional. [Continúa Derrida en nota al pie:] Lo que obliga a Austin a reintroducir a veces el criterio de verdad en la descripción de los performativos (*Sec*, p. 363).

Es precisamente el hecho de que Austin llegara tan cerca de su propia posición lo que exaspera a Derrida: que tuviera tan a mano la posibilidad de invertir la relación entre la verdad y la fuerza –algo que habría hecho estallar el concepto convencional de comunicación como transmisión de un sentido– y no llegara en cambio a dar el paso.

### *Parasitismo: el olvido de una posibilidad necesaria*

El método de Austin, recordamos, asume como punto de partida la delimitación de los actos de habla *plenos*, es decir, de aquellos en los que concurren todas las condiciones de contexto imprescindibles para que no ocurra un infortunio. En la realidad, algo que pareciera un pleno acto de habla podría estar siendo realizado de forma insincera, fingida, dentro de una obra de teatro, como parte de un poema, de un soliloquio, o estar siendo citado sin que, como oyentes o espectadores, estuviéramos siendo conscientes de ese hecho. Todos estos actos,

que son calificados por Austin como casos parasitarios, no serios, no ordinarios, habrán de ser dejados de lado para analizar en primer lugar los casos de plena realización, serios y completamente *normales*. De este modo, quedan inicialmente excluidos del análisis tanto los actos no realizados –lo que Austin denomina «desaciertos»– como los actos que resultan *huecos* o *vacíos* –calificados como «abusos». Todos ellos son resultado de la ruptura de determinadas convenciones, y Austin, evidentemente, los considera *posibles*; de hecho su descripción constituye el primer paso hacia la teoría. Pero el procedimiento para comprender cómo funcionan los actos de habla consistirá en imaginar cómo habrá de ser aquel acto en el que nada venga a imposibilitar su realización plena y perfecta –aunque tal imaginación, al menos hasta la llegada de Searle, sólo pueda funcionar de modo negativo, es decir, por exclusión de aquello que es vacío e imperfecto.

Esta exclusión inicial es la que parece intolerable a ojos de Derrida, ni siquiera como planteamiento metódico transitorio, pues hace parecer circunstanciales, secundarias y prescindibles ciertas características del lenguaje que él considera definitorias e ineludibles. Austin estaría incurriendo en la contradicción de aceptar el fracaso en tanto que riesgo *esencial* de las operaciones consideradas para, a continuación, excluir ese mismo riesgo como si fuera algo meramente accidental y exterior. Si es el carácter *convencional* de los actos de habla el que hace posible su fracaso, y esa convencionalidad es intrínsecamente definitoria de los actos en cuestión, no puede ser dejada de lado ni siquiera provisionalmente para definir la noción de éxito, pues «¿Qué es un éxito cuando la posibilidad del fracaso continúa constituyendo su estructura?» (*Sec*, p. 365).

El eje del problema está en torno a la distinción entre éxito y fracaso, que pretende ser incluida en la teoría del lenguaje ordinario de modo un tanto controvertible:[6] en la realidad coti-

[6] Ver el artículo de Hagi Kenaan: «Language, Philosophy and the Risk of Failure: Rereading the Debate Between Searle and Derrida», *Continental Philosophy Review*, 35, 2002, p. 129.

diana difícilmente podría encontrarse ese acto *pleno* que Austin intenta depurar en su teoría pues, como él mismo admite, siempre hay «circunstancias atenuantes» o, al menos, es posible imaginarlas, dado que el contexto que sería preciso analizar para demostrar la plenitud del acto es virtualmente inabarcable. En lugar de aceptar el carácter intrínsecamente incierto de la realidad cotidiana, Austin analiza el lenguaje ordinario desde una posición idealizada en la que no concurren dichas circunstancias atenuantes. Esta situación es imaginada, según Derrida, «teleológicamente»; es decir, el *fin* hacia el que tendería la teoría del lenguaje cotidiano sería la superación de su imperfección ordinaria, la depuración de sus formas parasitarias en beneficio de su aparecer pleno y perfecto. Desde este punto de vista teleológico, «ningún resto escapa a la totalización presente» (*Sec*, p. 364): las convenciones están perfectamente definidas; los usos lingüísticos, definitivamente establecidos; las condiciones del contexto interno –es decir, de los estados mentales de los hablantes–, absolutamente acordes con sus actos; la forma gramatical de sus palabras, transparente y perfecta; su propio significado, plenamente explícito y literal... No es posible, en caso de que la teoría aspire a tal objetivo de idealización, que tras su paso quede «ninguna polisemia irreductible, es decir, ninguna «diseminación» que escape al horizonte de la unidad del sentido» (*ídem*).[7]

En concreto, a Derrida verdaderamente le horroriza la idea de que el contexto interno pueda ser analizado de modo exhaustivo, aunque sea en una ficción teórica; esta idea comportaría el mantenimiento de la consciencia como centro organizador de todo el sistema pues, para que el acto pleno fuera

[7] Como indica Glendinning, Derrida parece reprochar a Austin que no lo acompañara en su exilio voluntario de la filosofía tradicional: a su modo de ver, el inglés hizo bien en recriminar a la filosofía tradicional su tendencia endógena a la idealización simplificadora, pero finalmente recayó en ella al decidir, *por mor de la simplicidad*, analizar en primer lugar los casos supuestamente normales. Ver «Inheriting "Philosophy": The Case of Austin and Derrida Revisited», en Simon Glendinning (ed), *Arguing with Derrida*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2001, p. 31.

concebible, habría de realizarse mediante una «consciencia libre y presente en la totalidad de la operación» (*ídem*). Si alguien pretendiera realizar, por ejemplo, una promesa plena y perfecta, tendría que emitir las palabras siendo absolutamente dueño de su propia consciencia, dominando plenamente sus propias intenciones presentes y futuras, conociendo a la perfección el sentido literal de sus propias palabras... ¿Dónde quedaría entonces ese carácter elusivo de la consciencia que denuncia la filosofía de la sospecha? ¿Dónde apuntar esa *inconsciencia estructural* que subyace a la vida mental? ¿Cómo señalar tras los contenidos de consciencia algo que nunca está presente ante ella, una ausencia que la determina inadvertidamente? La propia posibilidad de la sospecha como actividad filosófica quedaría negada por esta intención teleológica de la teoría de los actos de habla.

Según un paralelismo que apunta el propio Derrida (*Sec*, p. 366), encontramos en la filosofía del lenguaje ordinario una desvaloración de lo parasitario equivalente al desprecio que la metafísica había dirigido hacia la escritura: la *phoné* constituiría el acto plenamente comunicativo –equivalente del performativo serio y literal–, mientras que la escritura sería algo derivado, suplementario, prescindible en el fondo –como supuestamente lo es el uso parasitario– a la hora de comprender el fenómeno básico de la traslación de sentido. De ahí que Derrida se vea obligado a deconstruir el planteamiento austiniano, mostrando que aquello que asume como fundamento o esencia, la clave de bóveda de toda la teoría, está en realidad internamente constituido por lo definido como secundario, accesorio o circunstancial, que en absoluto puede ser considerado como prescindible. La *oratio obliqua*, el lenguaje no serio, la metáfora, la ironía, la cita..., habrán de ser presentados como condición de posibilidad del lenguaje mal llamado *normal*. La teoría habrá de asumir algo que es constitutivo del hecho estudiado: que en ningún caso es posible ser exhaustivo en el análisis del contexto, de modo que jamás podremos tener la certeza de encontrarnos ante un acto de habla plenamente realizado.

El fracaso habrá de ser asumido como un riesgo estructural, lo cual no implica que todo acto de habla *haya* de fracasar, sino que es completamente necesario que sea *posible* su fracaso; un fracaso que no se encuentra fuera del lenguaje ordinario, allende sus márgenes, como un abismo que estuviera más allá de sus límites habituales, y que pudiese contemplarse, desde la seguridad del uso pleno y significativo, como un peligro lejano. Por el contrario, la posibilidad del fracaso constituye internamente al lenguaje, haciéndolo ser lo que es:

> ¿la generalidad del riesgo admitido por Austin *rodea* el lenguaje como una suerte de foso, de lugar de perdición externo del que la locución podría siempre no salir, cosa que podría evitar quedándose en su casa, al abrigo de su esencia o de su *telos*? ¿O bien este riesgo es, por el contrario, su condición de posibilidad interna y positiva?, ¿este afuera, su adentro?, ¿la fuerza misma y la ley de su surgimiento? (*Sec*, p. 367).

Olvidar esa posibilidad necesaria sería traicionar la propia naturaleza del fenómeno a estudiar: condenar como patología lo que es una ley del lenguaje.[8] Ni siquiera en aras de una teoría que venga a idealizar el fenómeno sería lícito dejar de lado este aspecto constitutivo del mismo.

## *Citabilidad e iteración*

En la esencia misma del lenguaje está inscrita la imposibilidad de realizar un análisis exhaustivo del contexto, pues ningún elemento lingüístico puede adquirir valor por sí mismo sino siem-

[8] Según comenta Patricio Peñalver Gómez, «esa posibilidad de funcionamiento del lenguaje en el vacío y en la ausencia es una ley del lenguaje, y no su patología» («Insaturabilidad del contexto y anarquía del sentido», *Fragmentos de filosofía*, 3, 1993, p. 161). Por ese motivo, se trata de un fenómeno que es preciso «pensar en su positividad, y por así decirlo, en su primitividad, y no como pérdida anómala o anhelo utópico del sentido íntegro» (*idem*, p. 160).

pre en relación con otro; no por su identidad sino por su diferencia, es decir, por su carácter *grafemático*. Todo performativo, en la medida en que requiere de un código instituido por convención –pues sólo puede realizarse con palabras–, está afectado por la arbitrariedad del signo lingüístico que apuntaba Saussure y que, sostiene Derrida, atañe no sólo al significante, sino incluso al significado. En la medida en que está siendo formulado en un código, puede ser extraído del contexto inmediato en el que ocurre y repetido en uno distinto, adquiriendo nuevas significaciones en función de las nuevas relaciones diferenciales que establezca. Dado que el contexto no se puede analizar de modo exhaustivo, la identidad del grafema no será determinable en sí misma; todo acto de habla, al estar intrínsecamente constituido por ese carácter grafemático, incluirá la posibilidad de estar siendo emitido en un contexto que lo relativiza como cita, como broma o como metáfora. Por lo tanto no es posible distinguir rigurosamente el uso normal y la cita, la palabra seria y la jocosa, el sentido literal y el metafórico:

> Pues, en fin, lo que Austin excluye como anomalía, excepción, lo «no-serio», la *cita* (en la escena, en un poema, o en un soliloquio), ¿no es la modificación determinada de una citacionalidad general –de una iterabilidad general, más bien– sin la cual no habría siquiera un performativo «exitoso»? De manera que –consecuencia paradójica pero ineludible– un performativo con éxito es forzosamente un performativo «impuro» (*Sec*, p. 367).

La argumentación de Derrida concluye así con una paradoja, mas no una reducción al absurdo. No es la primera vez que Derrida se manifiesta en contra de la lógica del tercio excluso, que nos obliga a elegir entre dos posibilidades alternativas sin mezcla alguna entre ellas: o el lenguaje es serio o es broma, o es literal o es metafórico, o es normal o es parasitario. La paradoja que Derrida persigue como conclusión es que no puede ser lo uno sin ser lo otro: que para ser exitoso todo performativo ha de utilizar un código y, por ese motivo, sufre el riesgo de ser

re-iterado en un contexto que no está en la mano del emisor controlar, que no puede ser cerrado de hecho, sino que está irremediablemente abierto a la diseminación de su sentido. Creer que es posible vencer, siquiera transitoriamente, esta apertura del contexto apelando a la pureza del acto pleno es –en el mejor de los casos– un acto de ingenuidad. Una ingenuidad que no está exenta de implicaciones nefastas pues, en opinión de Derrida –una opinión que ciertamente puede parecer discutible– el esfuerzo de Austin por depurar lo *normal* en el ámbito del lenguaje cotidiano u ordinario esconde sutilmente «el señuelo teleológico de la consciencia», que lleva en su interior «una determinación teleológica y ética», es decir, un ideal de plenitud que se establece como gradación evaluativa, como escala de valores en la que lo parasitario aparece, podríamos decirlo así, como una «caída del estado de gracia». Hay por tanto un cierto juicio de valor en la propia teoría, cuyos términos (éxito/fracaso, afortunado/infortunio, normal/anormal, ordinario/parasitario) están lejos de ser asépticamente neutros.

Frente a esa escala evaluativa, teleológicamente dirigida por el espejismo de la plenitud, Derrida propone explorar una vía distinta: no se trataría ya de distinguir el acto pleno frente al vacío, el éxito frente al fracaso, la emisión auténtica frente a la repetida o iterada, sino de «construir una tipología diferencial de formas de iteración» (*Sec*, p. 368).[9] Sólo así sería posible escapar a ese discurso ético y teleológico que subyuga nihilistamente la realidad a la supuesta perfección –siempre prometida, pero siempre por llegar– de la idea.[10]

[9] Ver posibles desarrollos de esta *tipología diferencial* en el artículo de Fish antes citado (particularmente las pp. 700-10) y en el de Rose Macelay «An Apology for Parasitism: Revisiting an Old Debate in the Theory of Narrative Art», *Minerva - An Internet Journal of Philosophy*, 5, 2001.

[10] En opinión de Kenaan (*op. cit.*, p. 131), no se trataría sólo de mostrar que la posibilidad del fracaso es inherente al éxito, sino de poner en cuestión la propia noción de éxito –transmisión efectiva de un contenido entre los hablantes– como ideal regulativo de la filosofía del lenguaje. Sin embargo, no parece que Kenaan acierte al considerar esto como una crítica a Derrida que, en su opinión, sólo

*El acontecimiento de la firma*

El tercer y último apartado de *Sec*, que lleva por título «Firmas», constituye una derivación desde la cuestión de las emisiones orales –a las que, como recuerda Derrida en la cita que antepone a su texto, Austin se había ceñido «por mor de la simplicidad»– a la de la escritura. Recordamos que, en un principio, Austin había intentado delimitar el ámbito de lo performativo con criterios semánticos (ciertos verbos que implicaban acciones) o gramaticales (uso en primera persona del presente de indicativo...) pero que, visto el fracaso de tales intentos, se vio obligado a acudir a criterios pragmáticos que no apelan únicamente a la emisión lingüística (lo que de hecho se dice), sino también al contexto en el que acontece dicha emisión (quién, cómo y dónde dice lo que dice). No obstante, en un intento por justificar su preferencia inicial por las formas de primera persona del indicativo presente de la voz activa, Austin había apuntado a la justificación pragmática de que, en esos usos, se hace referencia a «la fuente de la enunciación».

Austin no duda que en las proferencias orales dicha fuente –que no es otra cosa que la consciencia intencional del hablante– haya de estar *presente* haciendo patente su función en la emisión lingüística; pero –y aquí encuentra Derrida la pista para intentar rebatir esa idea– el inglés estima que en las enunciaciones escritas la ligadura con la fuente de la enunciación está igualmente garantizada por la *firma*. A pesar de que un escrito esté realizado con la impersonal letra tipográfica de una máquina, la presencia de la firma manuscrita, con lugar y fecha, indica que la fuente de la enunciación, el sujeto firmante, estuvo presente en el momento de la escritura; gracias a esa presencia diferida, representada por la realización de un acto intencional pretendidamente *original* como es la firma, el texto tiene

---

habría dado el primer paso, sin acometer el segundo; por el contrario, es probable que Derrida estuviera apuntando en ese mismo sentido (ver, por ejemplo, las primeras páginas de *Sec*, anteriormente analizadas, donde insta a considerar la comunicación como algo distinto de la mera transmisión *exitosa* de un sentido).

en el momento de la lectura el mismo sentido intencional que tendrían las palabras, oralmente enunciadas, caso de estar el firmante presente.

Y, ante este razonamiento, Derrida se pregunta por la naturaleza de las firmas: «¿Hay algo semejante? La singularidad de un acontecimiento de firma ¿se produce alguna vez? ¿Hay firmas?» (*Sec*, p. 371). Para que un trazo de tinta en el papel pueda ser considerado firma, ha de ser necesariamente repetible, iterable, pues es su *forma* lo que reconocemos, y no la materialidad de su realización. Y si la firma es iterable, su originalidad es discutible, siendo concebible la ocurrencia de la misma forma en ausencia de la fuente de la enunciación que la ha realizado, es decir, fuera del *contexto* en el que la fuente estaba presente. Por supuesto que las firmas existen, se realizan todos los días, pero «la condición de posibilidad de estos efectos es simultáneamente, una vez más, la condición de su imposibilidad, de la imposibilidad de su pureza rigurosa» (*ídem*). La cuestión no es únicamente que la firma pueda ser imitada o falsificada, sino que incluso una firma realizada por el propio sujeto, en determinadas circunstancias, puede no ser considerada como firma válida: puede haberla realizado bajo coacción, de modo inconsciente y maquinal, malinterpretando el texto que se le antepone, del cual más tarde habrá de desdecirse, o sin prever ulteriores malinterpretaciones del mismo, que el propio autor habría de considerar más correctas que la suya propia, de haberlo considerado con detenimiento. La firma, en tanto que forma iterable, no garantiza de una vez por todas la presencia de la fuente de la enunciación, su consciente autoría de lo dicho: no es más que la huella de esa presencia, una presencia que se difiere, posponiéndose y alterándose de modo inevitable, como pone de manifiesto irónicamente la propia firma de Derrida, estampada al final del texto.

De ser esto cierto con respecto a la firma escrita, sostiene Derrida, otro tanto ocurriría con la «firma» oral, que es –o pretende ser– la presencia del «autor» como «persona que enuncia» como «fuente», en la producción del enunciado (*Sec*, p. 370): esta «"firma" oral» también sería iterable, al no ser la materialidad

de su presencia sino su forma lo que verdaderamente la define: el gesto, la expresión, el tono de la voz... todos ellos elementos codificables y repetibles, susceptibles de acontecer en ausencia de una consciencia intencional que supuestamente los dote de sentido.

De modo algo apresurado, Derrida termina su conferencia señalando las implicaciones que cabe extraer de los argumentos esgrimidos: en primer lugar, que la comunicación, en tanto que escritura, dejaría de ser considerada como «el medio de transporte del sentido, el intercambio de las intenciones y del querer-decir, el discurso y la "comunicación" de las conscien-cias» (*Sec*, p. 371); todos estos elementos constitutivos de la subjetividad humana, siguiendo la tónica general del postes-tructuralismo, serían en realidad el efecto –no la *fuente*– de un inmenso juego de diferencias que lo trasciende y lo disuelve. En segundo lugar, duda Derrida de que, ante los actos comunica-tivos, sea preciso un desciframiento hermenéutico que desvele su sentido subyacente: esta intención estaría manifiestamente desencaminada, pues no habría de hecho ningún sentido o ver-dad última identificable como el contenido transmitido por las palabras. En tercer lugar, defiende el mantenimiento de los tér-minos *escritura* y *ausencia* como parte de una estrategia que pretende invertir las oposiciones clásicas (*oralidad* o *presencia*), al igual que hiciera Nietzsche con términos como *materia* y *fuerza*, al oponerlos a los de *idea* o *sentido* –lo que le valió, como vimos anteriormente, la acusación de Heidegger de incu-rrir en un platonismo invertido. Derrida sostiene que dicha inversión es necesaria si de hecho la deconstrucción aspira a actuar sobre el «campo de fuerzas no discursivas» que subyace a su problemática. La noción de *escritura* en la obra de Derrida no coincide con la concepción tradicional del texto escrito –cuestión a la que volveremos más adelante– aunque, a la hora de invertir la ancestral jerarquía logocéntrica, prefiere seguir usando el término a fin de favorecer la liberación de una fuer-za –el carácter grafemático del texto escrito– que, dentro de esa misma tradición, se había resistido a quedar subyugada.

El carácter apresurado de sus conclusiones pone de manifiesto que la argumentación recorrida por *Sec* no es propiamente una demostración, sino la aportación de un argumento más, que venga a inclinar la balanza a su favor en la controversia del antisubjetivismo.[11] La incardinación de *Sec* en dicha controversia sólo es apuntada de pasada al final del texto y en algún momento esporádico de éste, como cuando apunta que la iterabilidad que constituye al lenguaje atañe, en su opinión, a toda forma de experiencia:

> Esta posibilidad estructural de ser separado del referente o del significado (por tanto, de la comunicación y de su contexto) me parece que hace de toda marca, aunque sea oral, un grafema en general, es decir, como ya hemos visto, la permanencia no-presente de una marca diferencial (separada de su pretendida «producción» u origen). Y yo extendería esta ley incluso a toda «experiencia» en general si aceptamos que no hay experiencia de presencia pura, sino sólo cadenas de marcas diferenciales (*Sec*, p. 359).

El paralelismo está claro: en el lenguaje todo signo es *grafema*, y exige apelar a lo distinto –su código, su contexto– para ser comprendido; en la experiencia, todo lo *vivido* es asimilado en función de aquello de lo que se diferencia, y todo lo presente en función de lo ausente: «no hay experiencia de presencia pura, sino sólo cadenas de marcas diferenciales». De hecho, sólo si la propia experiencia es, ella misma, *diferencial*, será susceptible de ser expresada, y adquirir forma significante. En eso consistió precisamente la crítica derridiana de la fenomenología de Husserl, a la que antes nos referíamos: la descripción fenomenológica, al ser necesariamente lingüística, sólo es concebible si renegamos de la pretendida pureza de lo descrito, que sólo puede ser descrito si es diferenciable; y sólo puede ser diferen-

[11] Marcelo Dascal parece así estar en lo cierto cuando sostiene que Derrida asumió en principio el debate como una *controversia*, y no como la *disputa* en que terminó degenerando. Ver «How rational...», *op. cit.*, pp. 326 y *ss.*

ciable si está de suyo diferenciado, es decir, si tiene una *forma* que tiene que ser iterable, repetible, constituyendo así un grafema cuya identidad no reside en él mismo, sino en sus relaciones diferenciales con aquello que no está presente. Es decir: el contenido mismo de la experiencia aparece como una forma de lenguaje o, más bien, de escritura.

Aquí es donde el planteamiento de Derrida entra en confrontación más evidente con la interpretación de la obra de Austin que hizo Searle. El objetivo de ambos autores parece ser, en ese sentido, completamente opuesto: la intención de Derrida es mostrar que toda experiencia es lenguaje o escritura; para Searle, en cambio, es el lenguaje el que ha de ser entendido como correlato de un estado mental, es decir, de una *experiencia* intencional. ¿Es toda experiencia una forma de lenguaje, o más bien todo lenguaje una forma de experiencia? En esta ocasión el orden de los factores sí altera el producto.

# V. LA INDIGNACIÓN DEL LEGÍTIMO HEREDERO

## *Derrida en los Estados Unidos*

Desde finales de los años sesenta hasta principios de los ochenta las ideas de Derrida habían ido penetrando en el mundo anglosajón de modo firme pero irregular.[1] Hubo numerosos especialistas que asumieron el planteamiento derridiano como una aportación sumamente significativa, revolucionaria incluso, al menos en dos disciplinas: la teoría literaria y la antropología cultural.[2] Por una parte, en el ámbito de la teoría literaria,

[1] Es sumamente interesante a este respecto un estudio sociológico de Michele Lamont en el que, en la línea de Pierre Bourdieu, analiza la distinta difusión del «theoretical trademark» de Derrida en los ámbitos franceses y estadounidenses («How to Become a Dominant French Philosopher: The Case of Jacques Derrida», *The American Journal of Sociology*, 93:3, 1987, pp. 584-622). En opinión de Lamont –y haciendo uso de una terminología mercantilista que puede resultar desconcertante–, la clave del éxito en EE UU del «producto cultural» derridiano, por encima incluso del que recibió en su propio país, fue efecto de la «segmentación del mercado cultural»: «la legitimación del trabajo de Derrida en los Estados Unidos se hizo posible por su adaptación al proyecto intelectual existente, y por un cambio de público, desde una audiencia general hacia una especializada en literatura» (p. 586). François Cusset hace un análisis sociológico detallado de la recepción del postestructuralismo francés en EE UU en *French Theory: Foucault, Derrida, Deleuze & Cía. y las mutaciones de la vida intelectual en Estados Unidos*, Barcelona, Melusina, 2005.

[2] A ojos de Searle, la situación era la siguiente: «En muchas disciplinas, por ejemplo, la filosofía analítica, [los pensadores "postmodernos"] encontraron el camino bloqueado por un profesorado sólido y seguro de sí, firmemente comprometido con los valores intelectuales tradicionales. Pero en algunas disciplinas, principalmente las disciplinas de humanidades relacionadas con los estudios literarios –particularmente Inglés, Francés y Literatura Comparada–, las normas académicas existentes eran frágiles, y el camino estaba abierto para una nueva agenda académica mediante el impacto liberador de las obras de autores como Jacques Derrida, Thomas Kuhn y Richard Rorty». «Rationality and Realism...», *op. cit.*, p. 71.

Derrida dotaba de un discurso filosófico a la nueva metodología de lectura que, por el desarrollo de la llamada Escuela de Yale, iba poco a poco haciéndose dominante.[3] Hasta entonces, el modo de lectura convencional, en la línea clásica de los estudios literarios, había tenido su objetivo en la búsqueda *fuera del texto* de la explicación del mismo: la lectura no podía detenerse propiamente hasta que no *saliera* de la obra, encontrando en alguna instancia exterior –la intención original del autor, el contexto social del que surge la obra, su momento histórico...– la tierra firme que permitiera asentar un análisis correcto y definitivo. Frente a ese protocolo de lectura hermenéutica y humanista –pues se perseguía interpretar al *hombre* por detrás de su obra–, se encontró en la aportación de los postestructuralistas franceses, Derrida a la cabeza, la base filosófica que vino a corroborar un modo de lectura distinto, que negaba la necesidad –e incluso la posibilidad– de acudir al exterior de la obra para dotarla de sentido: sería la obra misma o, más bien, su *texto*, el que, en su entramado inter e intratextual, ofreciera su propia clave explicativa. El objetivo de este tipo de análisis literario es mostrar *cómo* adquiere sentido un texto –siempre en función de ese entramado textual–, y no *lo* que éste significa –como si su sentido fuera algo separable del texto mismo, susceptible de sobrevivir sin él, una vez interpretado. Lo que estaba en juego era la intencionalidad como fuente de sentido: una intencionalidad que, mediante la noción estructuralista de código, era cuestionada como guía de la interpretación literaria.

Por otra parte, en el ámbito de la antropología, Derrida supuso también un acicate para el desarrollo de los llamados *cultural studies*, donde confluyeron diversos modos de relativismo cultural más o menos radical, que se oponían al cientificismo imperante. La concepción de la ciencia contemporánea como una disciplina que accede progresivamente a la verdad de

[3] Harold Bloom, Paul de Man, Geoffrey Hartman, J. Hillis Miller y el propio Derrida colaboraron en la obra colectiva *Deconstruction and Criticism*, que resultó especialmente influyente en su momento (Londres/Henley, Routledge & Kegan Paul, 1979).

lo real, ofreciéndonos una descripción del mundo válida de por sí, más allá de épocas y culturas, era criticada con el apoyo de los métodos deconstruccionistas, que venían a mostrar los débiles y rancios fundamentos metafísicos de ese ingenuo objetivismo universalista.

Precisamente por su éxito en estos círculos, Derrida fue considerado por muchos como el enemigo a batir. Era preciso refutar el deconstruccionismo, bien en defensa de un planteamiento hermenéutico renovado acerca de la lectura de los textos literarios, bien de un realismo revisado en epistemología, capaz de hacer frente a la deriva relativista. En cualquier caso, la aportación de Derrida despertó, al menos en los ámbitos de la teoría literaria y la antropología, aquella polémica y confrontación que él mismo había buscado, probablemente, de modo deliberado.

No obstante, a pesar de esta sonora irrupción en el espacio cultural anglosajón, buena parte de los estudios filosóficos había permanecido, y lo sigue estando hasta ahora, completamente ajena a las aportaciones de Derrida.[4] Esto es un síntoma nada ocasional de la fisura que divide generalmente a las humanidades y, en concreto, a los filósofos, en las universidades norteamericanas: por una parte se suele encontrar un núcleo duro de investigadores en filosofía analítica –al cual pertenece Searle como uno de sus principales referentes–, cuyo trabajo se desarrolla habitualmente en colaboración con las aportaciones científicas del momento, y cuyo objetivo prioritario es, en la mayoría de los casos, la búsqueda de un tejido conceptual coherente con un naturalismo más o menos reduccionista; por otra, queda un grupo normalmente minoritario, en buena medida heredero del pragmatismo americano, que recibe una notable

[4] La conferencia que impartió Derrida en Oxford en 1967 resultó premonitoria: «La cosa fue recibida bastante mal: fría consternación, más que objeción y crítica, pero explosión de cólera de Ayer, el único que perdió su sangre fría, en medio de Ryle, Strawson, etc. Cuando me ocurren desgracias [mésaventures] en Oxford, donde Austin enseñaba (o, más tarde, en Cambridge, aun cuando las cosas terminan por arreglarse), pienso siempre en él». *Papel máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*, Madrid, Trotta, 2003, p. 91.

influencia de la filosofía continental, principalmente de Heidegger, que no está por tanto tan comprometido con las pretensiones de cientificismo y fisicalismo, y que coquetea metodológica y estilísticamente con la literatura. Huelga decir que sólo este segundo grupo ha sido permeable a las ideas derridianas.[5] La relación entre estos dos grupos no es en absoluto fluida, a pesar de que hay autores que han transitado entre uno y otro con cierta soltura: piénsese en Richard Rorty, un disidente del primer grupo que ha terminado siendo paradigma del segundo; o en Hilary Putnam que, en la última –por el momento– de sus etapas, ha entrado en diálogo abierto con los planteamientos antirrealistas de cierta filosofía continental. Pero estos mestizajes suelen ser más bien anecdóticos: en términos generales, la fisura entre ambos mundos acostumbra a ser tajante, no tanto porque haya enfrentamiento entre ellos como porque sencillamente, como ya apuntábamos en la introducción, hay mutuo desconocimiento y desdén (el propio Richard Rorty, por ejemplo, resultaba prácticamente un desconocido para muchos de sus propios compañeros del núcleo duro analítico en la Stanford University, según nos confesaba personalmente uno de ellos). Ese tipo de desconocimiento, más que el enfrentamiento abierto, es la tónica general en este cisma interno de la filosofía anglosajona, una especie de microcosmos que refleja el macrocosmos del enfrentamiento analítico-continental: los filósofos del núcleo duro suelen trabajar de modo muy especializado en problemas concretos, colaborando con distintas disciplinas científicas, y sólo a través de un trabajo de grupo combinado adquieren perspectivas globales. Dentro de su quehacer cotidiano, aportaciones tan profundamente divergentes y generales como la derridiana, suelen pasar sencillamente desapercibidas. Sin embargo, por una vez, éste no fue el caso.

[5] Incluso dentro de este grupo, la recepción de Derrida es desigual, como plantea Rorty en «¿Es Derrida un filósofo trascendental?», *Escritos filosóficos II. Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 169-82.

*Una respuesta inesperada*

La reedición de *Sec* dentro de la revista americana *Glyph*, seis años después de ser presentada en el congreso de Montreal, iba acompañada de una tajante respuesta por parte de Searle («Reiterating the Differences: A Reply to Derrida», *Reply* de aquí en adelante),[6] que supuso un pequeño terremoto intelectual a ambos lados del Atlántico. Al elegir a Austin como objeto de sus críticas, Derrida había metido el dedo en la herida abierta de la filosofía norteamericana, abriendo la posibilidad de un encuentro entre dos grandes tradiciones filosóficas. No obstante, en opinión de Searle, dicho encuentro no llegó siquiera a tener lugar:

> Sería un error, en mi opinión, considerar la interpretación que hace Derrida de Austin como una confrontación entre dos prominentes tradiciones filosóficas. No tanto porque Derrida no haya conseguido discutir las tesis centrales de la teoría del lenguaje de Austin, como porque ha malentendido y tergiversado su posición en numerosos puntos cruciales, como trataré de mostrar, de modo que la confrontación nunca llega a tener lugar (*Reply*, p. 198).

La ocasión era demasiado perfecta para desaprovecharla: Derrida había cometido la insensatez de exponerse a que un peso pesado del núcleo duro viniera a refutar vergonzosamente sus desatinos de postestructuralista. Searle estaba situado en una posición claramente ventajosa, pues su formación en Oxford bajo la dirección de Austin le permitía sostener con autoridad que «el Austin de Derrida es irreconocible. No mantiene casi ninguna relación con el original» (*Reply*, p. 204). El legítimo heredero de la filosofía de Austin se disponía a defender a su maestro, haciendo uso de toda su ironía y su sarcasmo.

[6] *Glyph*, I, 1977, pp. 198-208.

Searle es conocido por su habilidad para descartar las posiciones de sus adversarios con frases lapidarias, sin detenerse siquiera a tomar en consideración vías que tiene por erróneas u obsoletas, pero en esta ocasión lo hizo con una decena de páginas polémicas, hirientes, que no resultan de fácil acceso hoy en día: su reticencia a prácticamente cualquier reedición o traducción del texto obligó a Gerald Graff a incluir un resumen de *Reply*, en lugar del texto completo, en la edición de las obras de Derrida en torno a la polémica.[7] ¿Cuáles fueron los motivos de esa negativa? ¿La dureza retórica del texto? ¿Los supuestos errores de apreciación en su lectura de Derrida que le fueron señalados? ¿O más bien, como apunta Mark Alfino, la absoluta indiferencia con la que Searle prefirió tratar la cuestión?:

> El profesor Searle declinó permitir la reimpresión de este artículo en *Limited Inc* porque, tal y como él mismo me dijo, no considera que el tipo de obra que realiza Derrida sea legítima (ni, en su mayor parte, inteligible), y prefiere no dar ánimos a los deconstruccionistas, ni a nadie más, prestando al debate más atención de la que ya ha recibido.[8]

Parece que Searle no quiso echar más leña a un asunto que consideró episódico y secundario, casi un divertimento cuya finalidad habría sido ridiculizar la ilegibilidad y el sinsentido de un intelectual extraviado. No obstante, esa actitud reticente no impidió que años después viesen la luz algunos textos en los que Searle puntualizó y amplió sus críticas al deconstruccionismo, textos que analizaremos con detenimiento en el capítulo

[7] Ver *Limited Inc*, *op. cit.*, pp. vii y 25-7. La John Hopkins University sólo publicó la revista *Glyph* entre 1977 y 1981. Aunque el texto no se ha reeditado en inglés, la reticencia de Searle no ha sido absoluta pues, a pesar de lo dicho, en 1991 apareció inesperadamente una edición en francés, traducida y epilogada por Joëlle Proust (*Pour réitérer les différences. Réponse à Derrida*, Combas, Éditions de l'Éclat, 1991).

[8] «Another Look at the Derrida-Searle Debate», *Philosophy and Rhetoric*, 24:2, 1991, p. 143.

séptimo, y que sólo utilizaremos esporádicamente aquí cuando sirvan para aclarar las posiciones ya aparecidas en *Reply*. En cualquier caso, y a pesar del tiempo que le dedica, en absoluto parece estimar Searle que en aquel debate entraran en consideración problemas que pudieran afectar al centro mismo de su teoría de los actos de habla, menos aún a su filosofía de la mente o de la sociedad. Intentaremos justificar más adelante que no creemos que éste fuera el caso sino que, de haber sido asumido con algo más de seriedad, este choque hubiera conducido hacia una discusión provechosa para todas estas disciplinas, incitando a una revisión crítica del concepto de intencionalidad que las recorre transversalmente. En lugar de eso, la tensión del contexto –entre el núcleo duro de la filosofía analítica y las invasiones del postestructuralismo y posmodernismo continentales– se manifestó en una retórica violenta, que sólo tuvo como resultado un estéril desencuentro.

## *Derrida según Searle: escritura y ausencia*

*Reply* se compone de dos apartados: el primero de ellos («Writing, Permanence, and Iterability») discute las ideas de Derrida acerca de la comunicación y el concepto de escritura, mientras que el segundo («Derrida's Austin») se centra en la crítica de Derrida a la filosofía austiniana. El texto resulta denso, apresurado y, sobre todo, parco en ejemplos –algo que en absoluto es común en la obra de Searle, y que intentaremos compensar en nuestro análisis añadiendo ejemplos propios que puedan servir para aclarar su postura. Inicialmente nos vamos a detener en el apartado primero para analizar una serie de tesis que Searle atribuye a Derrida y que, tras la exposición de los dos capítulos precedentes, deben parecernos cuando menos desconcertantes.

Al principio de *Reply* encontramos un breve resumen de *Sec* que, en líneas generales, no resulta demasiado desacertado, al menos teniendo en consideración lo que vendrá a continuación. En opinión de Searle, la intención de Derrida habría sido

mostrar, en primer lugar, que la escritura necesariamente puede funcionar en ausencia del contexto de enunciación y, en concreto, de la intención presente del hablante, de donde habría extraído la idea de que la finalidad de la escritura no es el transporte del sentido entre las consciencias; a continuación, habría sostenido que las características clásicamente atribuidas a la escritura atañen por igual a todo lenguaje, a toda comunicación y a toda experiencia en general; finalmente, a modo de pretendida conclusión, el francés creería haber demostrado que ninguno de estos fenómenos puede ser explicado como efecto de actos mediante los cuales las consciencias intencionales de los hablantes ponen en común sus contenidos. El argumento tendría como eje el concepto de iterabilidad, que es definido tácitamente por Searle como la posibilidad de repetición de los elementos lingüísticos.

Tras este resumen pretendidamente objetivo e inocuo, la crítica de Searle se dirige a la distinción entre lenguaje oral y lenguaje escrito que, en su opinión, Derrida malinterpreta por completo. Searle da a entender que, según Derrida, hay dos aspectos que caracterizarían a la escritura: la iterabilidad y la ausencia. Frente a esa idea, sostiene Searle, en primer lugar, que la iterabilidad no es una característica específica de la escritura, sino un aspecto esencial del lenguaje que atañe a todas sus posibles manifestaciones, en tanto que conducta gobernada por reglas. Por ejemplo: imaginemos que los elementos lingüísticos no fueran repetibles, de modo que la emisión de la palabra «perro» en un momento dado ($t_1$) no pudiera ser considerada como emisión de la misma palabra, caso de ser realizada en un momento distinto ($t_2$). Habría que inventar leyes semánticas y sintácticas que adscribieran unas normas de uso en cada una de las posibles ocurrencias (en $t_1$, $t_2$,... $t_n$) de esa palabra –que de hecho no podría ni siquiera ser considerada *la misma* palabra. Para que la propia idea de regla sea concebible, es preciso aceptar que una cadena fonética semejante entre sí –o una serie de grafemas, para el caso del lenguaje escrito– cuenta como una repetición del *mismo* elemento lingüístico, a pesar de sus dife-

rencias en pronunciación, acento, grafía, etc. Esta característica no es más que una aplicación de la distinción básica entre la *token identity* –identidad de ejemplar, por la cual cada elemento es *él mismo*– y la *type identity* –identidad de tipo, por la cual puede decirse que distintos ejemplares son *el mismo*, en la medida en que comparten ciertas características. Dicha distinción es constitutiva del lenguaje, sea oral o escrito, y afecta por igual a todos los niveles, desde el fonema hasta el discurso y desde el grafema hasta el texto. Ahora bien, como aclararía Searle posteriormente,[9] lo iterable no son las marcas o signos mismos, en su realización material, sino los tipos a los que pertenecen: un texto no es *iterado* cada vez que es leído, sino sólo cuando su contenido es repetido mediante una copia o reedición. Mi ejemplar de *El Quijote* es el mismo hoy y ayer, sin que medie iteración alguna; en cambio, ese ejemplar y el que hay en la biblioteca sólo son el mismo en la medida en que son casos que caen bajo el mismo tipo: iteraciones de una misma forma. Hablar de iteración en el primer sentido es una tremenda confusión conceptual, pues no interviene iteración alguna en el fenómeno de la permanencia temporal.

En segundo lugar, la ausencia del emisor o del receptor que suele acompañar a la escritura no es en absoluto, según Searle, un rasgo esencial de la misma, como parece creer Derrida, pues la escritura puede funcionar perfectamente estando presentes los hablantes. Por el contrario, lo que diferencia al lenguaje escrito del hablado es su distinta *permanencia*: las emisiones escritas perduran físicamente en el tiempo, mientras que las proferencias orales, caso de no ser registradas, son efímeras.

Permítasenos añadir aquí un ejemplo de nuestra propia cosecha: imaginemos dos amigos sentados juntos durante un aburridísimo concierto; uno de ellos no lo soporta más y decide salir de la sala, pero antes debe avisar al otro de que lo esperará fuera. En esta situación puede optar por decirle en voz baja «Te espero fuera cuando esto acabe», o por escribir en un papel

[9] «Literary Theory and Its Discontents», *op. cit.*, p. 643.

las mismas palabras, a fin de no emitir sonido alguno que pueda molestar a sus vecinos. El enunciado emitido sería el mismo, tanto en la emisión oral como en la escrita; lo único que diferencia el primer caso del segundo es que la proferencia o realización física del primero no perdura en el tiempo, mientras que la del segundo sí lo hace. Esta diferencia permite que, horas después del concierto, el papel pueda ser encontrado por un encargado de la limpieza, estando ausentes los interlocutores originales, abriéndose la posibilidad de que sea interpretado de modo distinto, dado que el contexto de emisión no es conocido. Pero ahí no estaría implicada iterabilidad alguna: nota escrita y nota encontrada serían la *misma* proferencia, el mismo *token*, y no una iteración o repetición del original. En el caso de que el oyente no hubiera entendido las palabras de su amigo y éste las hubiera repetido sí habría habido un fenómeno de iteración, pues el mismo enunciado se habría emitido dos veces. Pero esto podría haber acontecido en el lenguaje oral –por no haber oído bien las palabras– con la misma facilidad que en el escrito –por no haber comprendido la letra.

La iterabilidad, por lo tanto, es un fenómeno que afecta por igual al lenguaje oral y al escrito. Y lo mismo ocurre con la ausencia que, aunque suele afectar más al lenguaje escrito, no le es ni esencial ni exclusiva, pues ambos comunicantes pueden estar presentes en el momento de la escritura, o ausentes en el momento de la audición, caso de haber quedado su voz registrada. El argumento de Derrida estaría confundiendo iterabilidad, permanencia y ausencia, y no habría atinado a apuntar cuál de esos aspectos es el que diferencia al lenguaje oral del escrito.

Para colmo de males, el francés habría introducido en este marasmo el concepto de *cita*, que sería una combinación de los fenómenos de la iterabilidad y la realización física de los signos. Volviendo al ejemplo anterior, imaginemos que el encargado de limpieza encuentra el papel al día siguiente y, estando ausentes tanto el emisor original como el receptor, lee en voz alta las palabras que están escritas en él: «Te espero fuera cuando esto acabe». Su compañero que, concentrado en el trabajo, no se

había percatado de la aparición del papel, se habría indignado sin duda ante la perspectiva de tener que acabar él solo toda la faena. Pero el primero le habría tranquilizado de inmediato, mostrándole que su emisión era en realidad una *cita*: la iteración de una emisión anterior que había perdurado en el tiempo, a través de su materialidad escrita (hecho que, por otra parte, también es circunstancial, pues la cita puede realizarse con independencia de si la permanencia de lo dicho acontece por escrito, mediante grabación del sonido, o simplemente por el ejercicio de la memoria).

### *La intención y el acto comunicativo*

Una vez aclarada la serie de confusiones que dice encontrar en *Sec*, Searle constata que «la intencionalidad desempeña exactamente la misma función en la comunicación escrita y en la oral» (*Reply*, p. 202), pues ambos tipos de emisión tienen sentido en la medida en que el emisor las ha utilizado intencionalmente para comunicarse con el receptor: ya escribiera una nota o hablara en voz baja, el espectador quiso decir lo que dijo, y sus palabras han de ser interpretadas en ese sentido. Sólo en el caso de la cita, sobre todo cuando se ha perdido el contexto de emisión, la intención del hablante o escritor original puede resultar lejana, o incluso inaccesible. Pero del hecho de que puedan separarse emisión y emisor no se sigue que la emisión haya de ser interpretada sin tener en consideración la intención con la que fue emitida. Sin duda, este tipo de interpretación, un tanto irresponsable, podría llevarse a cabo: podríamos imaginar, por ejemplo, que las palabras «Te espero fuera cuando esto acabe» forman parte de una dramática nota de suicidio en la que un enamorado hace referencia al fin del mundo, única esperanza que le queda de reencontrarse con su amada perdida, más allá del tiempo y del espacio que cruelmente los han separado. Y sin duda esta interpretación nos resultaría más poética y grandilocuente, pero nada nos diría acerca del *hecho* de que un especta-

dor estaba hasta el gorro de escuchar a Mozart. Si lo que nos interesa es la realidad, por prosaica que ésta pueda resultar, la interpretación correcta de las palabras estará ligada al contexto de emisión y, concretamente, al contenido intencional que el hablante quiso atribuirles: «fuera» no estaba referido al «más allá», sino al exterior del teatro; el deíctico «esto» no apuntaba hacia «este mundo cruel», sino hacia este aburridísimo concierto.

En opinión de Searle, el lenguaje escrito adquiere un carácter «genuinamente grafemático» –aunque difícilmente puede imaginarse lo que viene a significar esta palabra siendo usada por él– por el hecho de que su ocurrencia permanece en el tiempo, «lo cual le posibilita sobrevivir a la muerte de su autor, receptor y contexto de producción» (*Reply*, p. 201). De este modo, las palabras pueden ser interpretadas *como si* dijeran algo distinto de lo que significaron en su uso original. Pero esto no sirve para justificar la descabellada propuesta de Derrida, según la cual habríamos de explicar el lenguaje entero sin hacer referencia a la intención comunicativa que lo produce. Y menos sirve aún el argumento según el cual en ocasiones utilizamos el lenguaje desprovisto de intencionalidad. Derrida, recordémoslo, sostenía al hilo de su discusión con Husserl que la *agramaticalidad* es un ejemplo de que ciertas expresiones transgreden la estructura intencional del lenguaje, sin llegar a decir propiamente nada, como cuando proferimos la oración «el verde es o». Aquí creía Derrida encontrar el ejemplo perfecto de que el lenguaje puede funcionar como forma vacía, totalmente desprovista de intención significativa. Ciertamente, no es concebible que un color pueda ser una conjunción disyuntiva, ni es por tanto expresable tal idea en el lenguaje. Pero eso no implica según Searle que, al emitir esa oración, estemos *usando* el lenguaje sin que lo respalde una consciencia intencional: por el contrario, estamos *mencionando* una serie de palabras, sin usarlas propiamente. El argumento está construido una vez más sobre la confusión de conceptos ridículamente elementales, en esta ocasión, los de *uso* y *mención*.

Esta misma tónica se mantendría según Searle en todo el texto de *Sec*, que no sería más que una sarta de argumentos

incongruentes donde se confunden los conceptos más básicos de la filosofía analítica, conceptos que se ruboriza de tener que hacer explícitos. Frente a toda la palabrería del francés, el estadounidense reafirma sus tesis fundamentales sobre el lenguaje, que considera opuestas a las de Derrida:

> La situación, con respecto a la intencionalidad, es exactamente la misma para la palabra escrita y para la hablada: comprender una emisión consiste en reconocer las intenciones ilocutivas del autor, intenciones que pueden estar realizadas de modo más o menos perfecto mediante las palabras emitidas, sean éstas escritas o habladas (*Reply*, p. 202).

Ningún texto ha de ser considerado por sí mismo como un acto comunicativo, a no ser que represente «la posibilidad manifiesta del correspondiente acto de habla intencional» (*ídem*). La idea queda más clara en un artículo posterior, donde subraya la distinción –a la que ya nos referimos en el capítulo segundo– entre significado de frase y significado de emisión: el significado de la frase no está determinado por las intenciones concretas del hablante que la emite, sino por las convenciones lingüísticas imperantes.[10] Eso hace que un fragmento de código cualquiera, haya sido emitido consciente e intencionalmente o por pura casualidad, posea un significado literal y objetivo. Incluso una frase escrita en la arena por el caprichoso ir y venir de las olas podría tener significado, en tanto que frase, y ejemplificar un tipo de emisión lingüística. Hasta este punto, la posición de Searle no parece lejana de la de Derrida:

> un texto consiste en palabras y frases, y continúa teniendo significado *lingüístico*, con independencia de las intenciones del autor. Además, es también posible definir «texto» sintácticamente, como un conjunto de palabras y frases, comoquiera que sean producidas. Y en este caso el significado de un texto puede ser examina-

[10] «Literary Theory and its Discontents», *op. cit.*, pp. 651 y *ss.*

> do dejando aparte cualquier intención autorial, porque el significado del texto consiste en los significados de las palabras y frases de las que está compuesto («Literary Theory...», p. 652).

Ahora bien: sólo cuando el hablante utiliza la frase para comunicar algo, puede ésta tener intenciones ilocutivas y significado en tanto que emisión; un significado que podrá coincidir o no con el que literalmente cabría adscribir a la frase misma. De ahí que esta independencia del lenguaje como código no implique en absoluto una ausencia de intencionalidad en la base de los fenómenos lingüísticos, pues «el sistema completo de la sintaxis sólo existe con relación a la intencionalidad humana» («Literary Theory...», p. 654). En realidad, el significado de la frase no es más que una abstracta convención que establecemos a partir de los usos imperantes, es decir, a partir de las emisiones en las que ha sido usada por los hablantes. Cuando Derrida sostiene que el lenguaje puede funcionar *esencialmente* con independencia de la intencionalidad está siendo manifiestamente parcial en su percepción del problema.

¿Por qué manifiesta Derrida esa «preocupante tendencia a decir cosas que son obviamente falsas»? (*Reply*, p. 203). En opinión de Searle, porque su concepción del lenguaje es esclava de dos ilusiones implícitas que, combinadas, resultan nefastas: en primer lugar, la ilusión de que las intenciones ilocutivas permanecen por detrás (*lay behind*) de las emisiones, como si se tratara de dos procesos separados: uno, emitir ciertas palabras; y el otro, pretender decir algo con ellas. Por el contrario, el acto ilocutivo se realiza *al* emitir las palabras, no en un misterioso segundo plano, que hubiera que sacar a la luz. En segundo lugar, Derrida sería también esclavo de la ilusión de que las intenciones han de ser todas conscientes, presentes como un conjunto separado de estados mentales, aparte del sencillo acto de escribir o hablar. Incurre así –aspecto que Searle no apunta explícitamente– en un error similar al que en su opinión caracteriza en filosofía de la mente a las teorías «de orden superior» acerca del funcionamiento de la consciencia, las llamadas

*Higher-Order Thought Theories*: considerar que, para que algún acto mental sea realizado conscientemente, ha de haber un segundo acto por el que la mente lo *monitoriza*.[11] Empero, en opinión de Searle, no hay dos actos sino uno: «hablar y escribir son de hecho actividades conscientes intencionales, pero el aspecto intencional de los actos ilocutivos no implica que haya un conjunto separado de estados conscientes, aparte de simplemente escribir y hablar» (*Reply*, p. 202).

## *El Austin de Derrida, según Searle*

En lo que a oídos incautos podría parecer un acto de humildad o de modestia, Searle había sostenido al principio de su *Reply* lo siguiente:

> He de decir nada más comenzar que no encontré sus argumentos muy claros, y que es posible que yo haya malinterpretado tan profundamente [a Derrida] como creo que él ha malinterpretado a Austin (*Reply*, p. 198).

Tal posibilidad de malinterpretación, huelga decirlo, no habría sido provocada por un déficit de atención o interés por parte del intérprete, sino por la maliciosa ambigüedad del autor original, tras la cual se escondería un discurso vacío e incoherente. De este modo, encontramos en la segunda parte de *Reply* un memorable acto de *reported speech*, en el que Searle interpreta –probablemente mal– de qué modo Derrida malinterpreta a Austin.

Searle comienza su análisis sosteniendo que «de acuerdo con Derrida, Austin excluye la posibilidad de que las emisiones performativas (y *a priori* cualquier otra emisión) puedan ser

[11] Acerca de las *Higher-Order Thought Theories* ver el capítulo de David M. Rosenthal «Explaining Consciousness», en David J. Chalmers (ed.): *Philosophy of Mind. Classical and Contemporary Readings*, Oxford, OUP, 2002, pp. 406-21. La visión alternativa de Searle puede encontrarse en *El redescubrimiento de la mente*, Barcelona, Crítica, 1996, cap. VI.

citadas» (*Reply*, p. 203), en la medida en que descarta del ámbito del lenguaje ordinario tanto el discurso parasitario como el discurso de ficción. Al excluir estas formas anormales como riesgos meramente accesorios del acto performativo, Austin habría construido su teoría ignorando un aspecto esencial y definitorio del propio lenguaje.

El problema, ya lo apuntábamos antes, no es que las críticas de Derrida sean injustas, sino que «el Austin de Derrida es irreconocible» (*Reply*, p. 204): lo que Derrida está criticando no sería propiamente la filosofía de Austin, sino el efecto de una lectura falaz y desencaminada, fruto de una larga serie de errores cometidos por el francés en su apreciación de la obra de Austin y en su propia concepción del funcionamiento del lenguaje. En primer lugar, Derrida no capta el sentido metodológico de la exclusión de Austin: el hecho de que se tratara de una mera estrategia de investigación, cuyo único objetivo era aislar provisionalmente los casos paradigmáticos. El propio Searle había aplicado y defendido expresamente esta misma metodología en *Actos de habla*:

> El enfoque apropiado, me atrevo a sugerir, es examinar aquellos casos que constituyen el centro de variación del concepto de referencia y, a continuación, examinar los casos dudosos a la luz de sus semejanzas y diferencias respecto a los paradigmas (*Actos de habla*, p. 37).

Dejándose llevar por el sentido peyorativo del término «parasitario», Derrida considera injustificadamente que la exclusión de Austin tiene el carácter de un juicio moral inapelable. No obstante, la relación entre lenguaje normal y parasitario es una inocua dependencia lógica, según la cual los usos parasitarios se construyen sobre los usos ordinarios, que son más básicos. La estrategia de Austin no sólo es correcta sino necesaria, porque no se puede explicar el uso parasitario sin recurrir al normal, mientras es perfectamente posible explicar el uso normal sin recurrir al parasitario. Imaginemos, por ejemplo, que una persona exclama

«¡Mira qué buen día hace!» mientras vemos por la ventana una terrible tormenta. Si pretendemos explicar cómo funciona la ironía de tal enunciado, necesitaremos mostrar previamente cuál sería el sentido normal de sus palabras para, a continuación, señalar que la intención del hablante es decir lo contrario de lo que éstas significan. Sin embargo, para mostrar el significado normal de la expresión «¡Mira qué buen día hace!» no es preciso explicar previamente que dicha expresión puede usarse de modo irónico. El uso irónico es parasitario –es decir, lógicamente dependiente– del uso normal, y por ese motivo éste ha de ser explicado por la teoría de los actos de habla antes que aquél, lo cual no implica en absoluto un juicio moralmente devaluativo del uso parasitario.

En segundo lugar, como efecto del embrollo que analizábamos anteriormente, Derrida confunde las nociones de citabilidad y parasitismo, distinción directamente relacionada con la de uso y mención. En el caso de la cita, la expresión está siendo *mencionada*, pero no usada; por el contrario, en el caso del parasitismo, la expresión está siendo *usada*, aunque el sentido no sea el habitual. Pongamos otro ejemplo: imaginemos que, en la situación anterior, las palabras «¡Mira qué buen día hace!» estuvieran escritas en la pared, y el hablante las hubiera pronunciado sin otra intención que la de comunicar lo que alguien había escrito. En ese caso el hablante no estaría *usando* la frase, ni de modo normal –pues no quiere decir que de hecho haga un buen día– ni irónicamente –pues tampoco quiere decir lo contrario–, pues simplemente estaría *mencionando* la oración. No la usa intencionalmente más que, si acaso, para apuntar cuál fue la intención del emisor original. La confusión llega al paroxismo cuando Derrida considera que citabilidad y parasitismo no sólo son lo mismo, sino que además coinciden con otro concepto distinto, que es la iterabilidad. Gracias a este marasmo conceptual, Derrida llega a la conclusión de que, al excluir provisionalmente las emisiones parasitarias, Austin excluyó la citabilidad y la iterabilidad de los actos de habla. El error en la interpretación derridiana es, sostiene Searle, imperdonable, pues Austin jamás podría haber excluido la iterabilidad de su explicación del lenguaje, ni siquie-

ra transitoriamente: la repetibilidad de los elementos lingüísticos –su carácter de convenciones regidas por la distinción ejemplar/tipo– es absolutamente inseparable de la propia idea de lenguaje, y Austin sabía esto perfectamente.

Pero no acaba aquí la cuestión: aún es posible confundir más los conceptos al asimilar, como hace Derrida, la distinción entre lenguaje normal y parasitario con la diferencia entre lenguaje oral y escritura. Esta regla de tres no funciona porque la relación entre lenguaje parasitario y normal –así como entre ficción y no ficción– es de dependencia lógica, como acabamos de mostrar, mientras que la relación entre oralidad y escritura es un mero hecho contingente acerca de la historia de las lenguas humanas. Si bien no es posible entender el lenguaje parasitario sin hacer referencia al normal, sí es posible entender en qué consiste la escritura sin hacer referencia al lenguaje oral, dada la contingencia de su relación. De hecho, sostiene Searle, en las matemáticas y el simbolismo lógico, la relación de dependencia es inversa: la escritura es previa a su manifestación oral.

Finalmente, Searle termina criticando la tesis que considera el objetivo fundamental de *Sec*: que, como consecuencia de la iterabilidad de los elementos lingüísticos, hay una «esencial ausencia de intención en la actualidad de la emisión». Por el contrario, sostiene Searle, esa iterabilidad es «la presuposición necesaria de las formas que adopta esa intencionalidad». Es decir, que no hay lenguaje sin iterabilidad, y que eso no quiere decir que el lenguaje no sea una actividad consciente e intencional, sino que la iterabilidad de sus elementos es condición de posibilidad de la manifestación lingüística de esa intencionalidad –y no aquello que la hace imposible como, según Searle, habría sostenido Derrida.

### *Falsos amigos filosóficos: la escritura*

La sensación que queda después de haber leído *Reply* es verdaderamente desconcertante. Por una parte, es preciso admitir que los argumentos esgrimidos por Searle son de sentido co-

mún, y que las distinciones establecidas entre citabilidad, parasitismo, iterabilidad, escritura y permanencia son claras y certeras; pero, por otra, Searle da la impresión de haber malentendido no sólo las tesis centrales de *Sec*, sino el objetivo mismo que se había marcado Derrida con el texto –y en general con toda su obra. Antes de devolver la palabra a Derrida con el análisis de su contrarréplica, convendría que nos detuviéramos un momento para tomar consciencia de hasta qué punto la lectura de Searle es desacertada por ignorar completamente el río semántico del que se nutren los términos de *Sec*. La mera traducción del francés al inglés no es suficiente para transmitir el sentido de lo dicho, pues los términos no pueden ser volcados a un idioma distinto sin perder los ecos que resonaban en el origen: creer que términos como *écriture* o *intentionalité* pueden ser sencillamente traducidos por *writing* o *intentionality*, sin que se pierda en el tránsito nada de su sentido, es profundamente ingenuo. Porque la cuestión que está en juego no es la traducción entre lenguas, sino la carga semántica, teórica, emotiva e incluso moral, que implican los términos usados en función de quién los utiliza.[12] El malentendido no se origina con una mala traducción entre las lenguas, sino con la falta de una matización explícita del distinto uso que hacen ambos autores de una misma terminología, que sólo en apariencia es compartida. Al igual que los traductores deben evitar que los *faux-amis* les induzcan a realizar una traducción equivocada por el engañoso parecido de las palabras de distintos idiomas, nosotros deberemos evitar la creencia apresurada de que, cuando Derrida dice *écriture* y Searle dice *writing*, ambos se refieren a *lo mismo*; por el contrario, será preciso hacer patente la distinta carga que llevan los términos de la discusión, en función de quién los utiliza.[13]

[12] Ver el interesante y controvertible artículo de Yehoshua Bar-Hillel «A Pre-Requisite for Rational Philosophical Discussion», en Richard Rorty (ed.): *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method*, Chicago, The University of Chicago Press, 1967, pp. 356-9.

[13] Acerca de las implicaciones del fenómeno de los falsos amigos para los textos filosóficos ver el estudio de Pedro J. Chamizo-Domínguez: *Semantics and Pragmatics of False Friends*, Londres/Nueva York, Routledge, 2007.

Curiosamente, cuando en otro momento reflexiona en abstracto sobre la lógica de las conversaciones desde el punto de vista de la pragmática lingüística, Searle manifiesta ser bien consciente de ciertas ideas que sin embargo no puso en práctica en su debate con Derrida: en su opinión, «las conversaciones sólo pueden proceder cuando está dada una estructura de expectativas y presuposiciones», pues «implican intencionalidad colectiva» («Conversation», *op. cit.*, p. 11); y, para que ése sea el caso, es decir, para que los interlocutores puedan propiamente «estar hablando de lo mismo», es preciso que compartan una *red* de creencias previas y un *trasfondo* común (condiciones imprescindibles de la intencionalidad, a las que ya nos referimos en el capítulo segundo). No es descabellado pensar que Searle, pocos años después del fatídico debate con Derrida, lo tuviera en mente cuando escribió que

> algunas de las conversaciones más frustrantes e insatisfactorias ocurren entre personas con trasfondos radicalmente diferentes, que pueden hablar durante largo tiempo logrando únicamente mutua incomprensión («Conversation», p. 29).

Como bien apunta Habermas en su lectura del debate, los interlocutores de una conversación «sólo pueden actuar comunicativamente bajo la suposición de atribuciones de significado intersubjetivamente idénticas».[14] Eso sí, la identificación de dichas atribuciones de significado, por mucho que deba ser presupuesta, no puede ser ingenuamente asumida como si se tratara de un hecho; por el contrario, habrá que sacar a la luz las condiciones de dicha significación: la red, el trasfondo, la historia, el río semántico que recorre cada término, a fin de evitar el espejismo de un lenguaje aparentemente compartido.

Comencemos por la palabra *escritura*: como ya vimos en los capítulos precedentes, el uso que hace Derrida de dicho térmi-

[14] *El discurso filosófico de la modernidad*, *op. cit.*, p. 240; traducción de Manuel Jiménez Redondo.

no difiere significativamente de su sentido habitual, dando lugar a una confusión de la que el propio autor es perversamente culpable. Con el fin de evitarla, reservaremos de ahora en adelante el término «escritura» para referirnos al concepto derridiano, y hablaremos de «lenguaje escrito» cuando queramos referirnos al concepto tradicional –definido por el diccionario de la R.A.E. como la representación del lenguaje «en letras u otros signos trazados en papel u otra superficie».

El lenguaje escrito, recordémoslo, había representado para la tradición a la vez una ventaja y un peligro: ventaja de la permanencia de lo dicho más allá del instante de la emisión; peligro de la tergiversación, dado que la emisión escrita puede separarse del contexto y funcionar en ausencia de emisor, receptor y referente. Aunque este doble aspecto se había considerado tradicionalmente como un rasgo específico del lenguaje escrito, es evidente que, desde el momento en que disponemos de medios técnicos para registrar sonidos y reproducirlos, también el lenguaje oral lo presenta: también él tiene esa ventaja y ese peligro. La idea es que, una vez despejado el espejismo de la tradición fonocéntrica, hemos de aceptar que lenguaje oral y lenguaje escrito manifiestan una idéntica disponibilidad a ser interpretados en ausencia de emisor y receptor; es decir, por usar la expresión derridiana, que tanto el lenguaje oral como el escrito son *escritura*.

La crítica de Searle resulta desconcertante porque en absoluto había sostenido Derrida que la iterabilidad y la ausencia fueran rasgos definitorios en particular del lenguaje escrito, de los cuales careciera el lenguaje oral. La iterabilidad, ciertamente, corresponde a ambos de modo necesario; y la ausencia –de emisor, destinatario y referente– es una *posibilidad* –no una necesidad– que les atañe por igual. Es decir, lo que Searle dirige a Derrida como una crítica es en realidad su propia tesis: que la iterabilidad y la posibilidad de la ausencia son aspectos constitutivos de todo lenguaje. Traducido a la terminología derridiana, paradójicamente, Searle estaría sosteniendo que lenguaje oral y lenguaje escrito son *escritura*.

*Falsos amigos filosóficos: la intencionalidad*

Otro gran término que está aquí en juego siendo sólo compartido de modo falaz y engañoso es el de «intencionalidad». Ninguno de los dos autores parece constatar que la carga semántica del mismo es profundamente distinta en ambos, a pesar de que, evidentemente, hay aspectos compartidos. Por ejemplo: ambos son conscientes del origen histórico del término, de que su primer uso corresponde a la escolástica medieval, y de que fue recuperado por Franz Brentano en el XIX para referirse al aspecto que él consideraba exclusivo y definitorio de los eventos mentales: la capacidad de referirse a algo distinto a ellos mismos.[15] Ahora bien: para Brentano, la intencionalidad era un rasgo de la mente que había de ser objeto de la psicología como ciencia empírica: son los sujetos empíricos los que, según Brentano, tienen la capacidad de referirse mentalmente a algo fuera de ellos mismos. Cuando alguien dice, por ejemplo, «Me gusta aquella mesa», los sonidos que emite tienen lugar en su aparato fonador, sus conceptos y representaciones mentales acontecen en su cerebro, pero lo referido no se encuentra en un sitio ni en el otro. Ambos refieren a algo que está fuera del sujeto, pues sonido y representación mental apuntan al contenido intencional: *la mesa*.

Ya vimos anteriormente de qué modo Husserl, discípulo de Brentano, asumió la idea de la intencionalidad como eje de toda su fenomenología. A tal fin quiso previamente desprenderla del sentido psicologista que impregnaba la obra de su maestro: la intencionalidad a la que se refiere Husserl corresponde al sujeto trascendental, y no a un sujeto empírico concreto, que pueda ser objeto de un análisis psicológico. De lo contrario, su fenomenología no estaría en condiciones de encontrar un fundamento a las ciencias empíricas ni, por tanto, de ofrecer una salida a la crisis de las ciencias europeas –recordémoslo: a su

[15] Franz Brentano, *Psychologie Vom Empirischen Standpunkt*, Hamburgo, Felix Meiner, 1973.

pérdida del sentido vivido de sus constructos teóricos. A través de la idea de intencionalidad, Husserl pretende salvar el concepto de sujeto tanto del planteamiento idealista kantiano –inevitablemente anclado en el falaz obstáculo de la «cosa en sí»– como del solipsismo. La consciencia intencional, en este sentido, no está *en el mundo* –error que, veíamos antes, cometió Descartes–, sino que le es *trascendente*, en tanto que condición de posibilidad del mismo: es el sujeto trascendental. Por otra parte, el mundo objetivo, «las cosas mismas», no serían en última instancia más que el correlato intencional de esa consciencia. Imaginemos que fuera posible considerar el resultado intencional de *toda* experiencia posible, sin limitación temporal ni espacial alguna; una experiencia que estuviera desprovista de los obstáculos que habitualmente impiden la captación de ciertos aspectos de la realidad por el sujeto empírico concreto, dados los límites de su sensibilidad o inteligencia. En tal caso, el mundo objetivo mismo sería indiscernible de lo experimentado, de modo que no sería otra cosa que el *correlato intencional* de esa experiencia.

En el caso de Husserl, además, la noción de intencionalidad está directamente relacionada con la de *eidos* o idea: lo que está presente ante la mente de modo intencional es la idea pura de la cosa, que se da en la propia facticidad de su acontecer concreto. Cuando yo veo una mesa, la veo *en tanto que* mesa; cuando hablo con una persona, hablo con ella *en tanto que* persona. La esencia de la mesa o de la persona se me hace presente en cada acto intencional en el que me relaciono con una mesa o una persona concretas. Gracias a ello es posible realizar la llamada «reducción eidética», por la cual la descripción fenomenológica puede acceder a las esencias de las cosas mismas, en la medida en que están presentes ante la consciencia.[16]

Ésa es la intencionalidad contra la que lucha Derrida: una intencionalidad que aspira a identificar el ser con el *eidos* pre-

[16] *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, pp. 17-45.

sente, es decir, con el correlato de una consciencia intencional. La realidad sería una, la misma, idéntica a sí, sin posibilidad de que un acto de *sospecha* viniera a apuntar una diferencia intrínseca, una *otredad* que habría quedado injustamente olvidada, detrás de los espejismos de la consciencia. El objetivo que Derrida se propone abolir no es el concepto de intencionalidad, sino la tendencia a asimilarlo desde el modelo ideal de la presencia plena y absoluta. La intencionalidad, Derrida no lo niega, está ahí como un aspecto ineludible del lenguaje; lo que critica es que los contenidos intencionales de consciencia se asuman como cimientos inamovibles, que no requieran mayor explicación ni justificación por el supuesto hecho de que están plenamente presentes ante nosotros.

Ahora bien: poco tiene que ver ese concepto de intencionalidad con el que usa Searle, a pesar de que él mismo tienda a identificarlos de modo impremeditado, dando en ocasiones la impresión de conocer la tradición continental de modo superficial e indirecto. Éste es manifiestamente el caso en el capítulo primero de *El redescubrimiento de lo mental*, donde Searle sostiene que la misma defensa que él realiza de las nociones de consciencia e intencionalidad frente a las posturas del materialismo eliminativo es aplicable a la filosofía continental en su conjunto:

> Limitaré mi discusión a los filósofos analíticos, pero, aparentemente, el mismo tipo de implausibilidad afecta a la llamada filosofía continental. De acuerdo con Dreyfus (1991), Heidegger y sus seguidores dudan también de la importancia de la consciencia y la intencionalidad.[17]

Searle no parece percatarse en absoluto de la enorme distancia que separa los planteamientos de ambas tradiciones, y produce sobre el lector un efecto ciertamente desconcertante

[17] *Op. cit.*, p. 20, n4; traducción de Luis M. Valdés Villanueva. La obra referida de Hubert L. Dreyfus es *Being in the World: A Commentary on Heigegger's* Being and Time *Division I*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1991.

al poner en un mismo saco las posiciones funcionalistas o eliminativistas y la crítica heideggeriana al trascendentalismo de Husserl. Y es que, para Searle, esa intencionalidad cuyo valor se esfuerza en demostrar sería un *hecho* en el mundo, acerca de nuestras mentes y, en definitiva, de nuestros cerebros. No se trataría de un *acto* que constituya el mundo objetivo, como ocurría en Husserl, sino de un fenómeno objetivo más, que nos definiría como especie biológica. Husserl no habría dudado en acusarlo por ello de psicologista, pues la idea searleana de intencionalidad atañe únicamente a la mente como realidad empírica –ese «cabillo del mundo» que Descartes, recordémoslo, creía haber salvado de la duda metódica–, y no a la subjetividad como fuente trascendental de todo posible *sentido*.[18] Probablemente, el propio Derrida le habría dirigido esa misma acusación –y en algún momento lo hace tácitamente (como en «Limited Inc. a b c», *op. cit.*, pp. 66-7)– pues, a pesar de su divergencia con la fenomenología de Husserl, el francés hace suya aquella denuncia del psicologismo.

No obstante, más allá de la diferencia en su forma de conceptualizar la intencionalidad, algo es compartido entre ambos, y habrá que analizarlo. Quizás incluso haya una mayor cercanía entre el concepto derridiano y el searleano de intencionalidad que entre ambos y el concepto husserliano, que ciertamente está guiado por un ideal de presencia plena, a la que nada puede escapar. Como veremos más adelante, al hacer depender la noción de intencionalidad de la del *trasfondo*, en cierto modo Searle elude esta intención totalizadora. En cualquier caso, lo que no conviene olvidar es que los términos utilizados –de los que aquí solamente hemos visto un par de

[18] Acerca del distinto posicionamiento ontológico de Husserl y Searle en torno a las nociones de consciencia e intencionalidad ver L. Sáez Rueda, *El conflicto...*, *op. cit.*, cap. VI y Kevin Mulligan: «Searle, Derrida and the Ends of Phenomenology», en Barry C. Smith (ed.): *John Searle*, *op. cit.*, pp. 261-86. J. J. Acero ha explorado algunas vías de conexión entre las tradiciones analíticas y fenomenológicas en «Después del análisis...», *op. cit.*, pp. 11 y *ss.*

ejemplos– están lejos de representar un único sentido inmediatamente compartido.[19] Esa identidad sólo podrá establecerse con una gran cautela, y haciendo explícitos no pocos presupuestos.

[19] Ian Maclean ha analizado sagazmente otros malentendidos de *Reply* –en torno a expresiones como «the play of differences»/«le jeu des différences», «a simple element»/«un élément simple», «referrals»/«renvois» o «simple presence or absence»– que son efecto del desconocimiento por parte de Searle de ciertas ideas previas imprescindibles para una lectura pertinente del texto (*op. cit.*, pp. 59-60).

# VI. DECONSTRUYENDO A S.A.R.L.

*Seamos serios...*

La contrarréplica de Derrida no se hizo esperar, pues apareció aquel mismo año de 1977, simultáneamente en francés y en inglés (en francés en forma de panfleto, y en inglés, traducido por Samuel Weber, en el siguiente número de la revista *Glyph*), siendo posteriormente mucho más leída y conocida que el breve texto de Searle al que responde. Se trata de un inmenso artículo de extraño título –«Limited Inc. a b c...», *Limited* de ahora en adelante–, cuyo texto está dividido en 23 apartados de extensión irregular, cada uno de los cuales está precedido por una letra del alfabeto, comenzando por la *d*.[1] Nada nos dice el autor acerca de esta caprichosa distribución, aunque cabe especular que se trate de un guiño a la idea de que el pensamiento no puede desvincularse por completo de la forma arbitraria de los significantes en los que ha de materializarse. Por otra parte, el hecho de que no haya apartados correspondientes a las tres primeras letras del alfabeto puede interpretarse como un primer golpe de ironía hacia su destinatario, al que habría que presuponerle «el conocimiento de cierto *a b c* de la filosofía clásica» (*Limited*, p. 100) que aparenta no poseer.[2]

[1] *Glyph*, II, 1977. Las citas, como indicamos en la introducción, remiten a la traducción al inglés de Samuel Weber, compilada por Gerald Graff en *Limited Inc.*, *op. cit.* Un meritorio esfuerzo por hacer asimilable el texto de *Limited* mediante ejemplos y argumentos especialmente clarificadores es el artículo de Jonathan Culler «Convention and Meaning: Derrida and Austin», *New Literary History*, 13:1, 1981. Ver también su *Sobre la deconstrucción*, *op. cit.*, pp. 100-20.

[2] Sobre otras posibles interpretaciones, ver G. C. Spivak: «Revolutions that as yet have no model: Derrida's Limited Inc», *Diacritics*, 10:4, 1980, p. 45

No sólo el título y la distribución, sino ante todo el propio texto de *Limited* resulta, por su estilo, completamente desconcertante: está plagado precisamente de ese lenguaje parasitario que está siendo objeto de la polémica, de modo que nunca es posible saber a ciencia cierta si determinada afirmación ha de ser leída como seria, sarcástica, irónica o literal. La constante repetición por parte de Derrida de las palabras «Seamos serios...» no hace sino crear un mayor desasosiego en el lector, que a cada paso ha de abandonar la idea de que ya había entrado en la parte *seria* del escrito. De hecho, uno no está nunca totalmente seguro de que esa seriedad llegue a aparecer finalmente, de modo que es en la forma del texto, más incluso que en su contenido, donde Derrida da respuesta a «Sarl» –acrónimo que explicaremos más adelante–, retándolo a decidir en cada frase acerca de la literalidad de su sentido.

Salta a la vista que *Limited* no fue escrito para convencer con argumentos: más bien se trata de un extenso ejercicio de virtuosismo en el ancestral –y muy francés– ejercicio de la sátira; ejercicio que debió hacer las delicias de la camarilla de allegados al postestructuralismo, pero que poco contribuyó a la aclaración de los numerosos malentendidos que impedían el desarrollo de un debate medianamente razonable. Bien es verdad que no puede acusarse únicamente a Derrida de tal actitud, pues el ataque de Searle había sido ciertamente irrespetuoso y ofensivo; pero habría estado en su mano reducir la tensión del momento, mostrando que la firmeza de sus argumentos no precisaba de violencia verbal para manifestarse. En cambio, la agresividad de su respuesta resulta un tanto desmesurada, como el propio Derrida reconoce al revisar retrospectivamente los textos del debate.[3]

A diferencia de la metodología utilizada hasta ahora, no analizaremos *Limited* al hilo del desarrollo del texto pues, aunque éste sigue de cerca el orden de las objeciones de Searle ofreciéndoles una réplica detenida y sistemática, el resultado es en

[3] Ver el «Afterword» de *Limited Inc.*, *op. cit.*, pp. 111-2.

ocasiones tediosamente repetitivo. Por el contrario, intentaremos reorganizar y sintetizar las ideas centrales –así como algunas de las marginales– reservando para más adelante nuestra apreciación personal de las mismas.

*Searle según Derrida: reconocerse en el enemigo*

En opinión de Derrida, Searle convierte a *Sec* en «su propia representación autista» (*Limited*, p. 46), domesticando y tergiversando su sentido, leyéndolo de modo tan apresurado y falto de atención, que en su respuesta le devolvió como críticas ideas que precisamente eran sostenidas en *Sec* como tesis. Derrida dice tener en ocasiones la extraña sensación de haber dictado *Reply* él mismo, encontrando sus propios argumentos, esgrimidos inexplicablemente en contra suya.

La verdad es que, al menos en este punto, no cabe otra alternativa que darle la razón al francés: resulta cuando menos sorprendente que Searle fuera capaz de atribuirle la tesis según la cual *la iterabilidad es un rasgo esencialmente distintivo de la escritura, rasgo del que carecería el lenguaje oral, y que permitiría por tanto establecer una tajante diferencia entre ambos.* El objetivo de *Sec* era manifiestamente opuesto: demostrar que la iterabilidad es necesariamente común a *todo* lenguaje –e incluso a todo fenómeno intencional–, lo cual precisamente haría imposible establecer una firme barrera distintiva entre lenguaje oral y lenguaje escrito.

> La demostración de *Sec* se mueve en un área donde la distinción entre escritura y habla pierde toda pertinencia, y donde «cada marca, incluyendo las que son orales», puede ser vista como «un grafema en general» (*Sec*, p. 10). Cómo Sarl, que cita esta misma frase en la página siguiente, pudo transformarla en una objeción a *Sec*, es un *mis*terio [*sic*] (*Limited*, pp. 46-7).

Esta extraña sensación recorre toda su lectura de *Reply*: recordemos la frase que le pone fin, y que Searle sostiene como

colofón a su crítica: «La iterabilidad [...] es la presuposición necesaria de las formas que adopta la intencionalidad» (*Reply*, p. 208); desconcertado, Derrida se pregunta «¿Cómo puede sostenerse seriamente esto como una objeción hacia *Sec*, y menos aún afirmar que se trata de "la tesis opuesta", cuando de hecho se está diciendo exactamente lo mismo?» (*Limited*, p. 105). A lo largo de todo *Reply*, Searle desarrolla una curiosa estrategia de respuesta y reaplicación (*reply/reapply*), desplegando una retórica de/hacia *Sec* (*from/to Sec*) que pretende desarmar la posición contraria devolviéndole de modo desconcertante sus propios argumentos.

Aunque, como decimos, es preciso dar aquí la razón a Derrida, no es menos justo apuntar una cierta ingenuidad o, más bien, un conato de autorrefutación, en su denuncia de la incomprensión de Searle. Dejemos planteadas algunas cuestiones a las que volveremos en el capítulo siguiente: ¿cómo puede sostener Derrida que lo dicho por Searle en *Reply* es *idéntico* a lo dicho por él mismo en *Sec*? ¿No está asumiendo con ello tácitamente aquello que está pretendiendo rebatir, es decir, que un acto de comunicación pueda ser la traslación entre consciencias de un *sentido* puro, separable de las palabras y de los contextos? Incluso si las emisiones de ambos autores fueran idénticas en sus estructuras significantes, es decir, incluso si emitieran las mismas palabras, ¿podríamos con ello sostener que dicen *lo mismo*? ¿Qué puede querer decir Searle al sostener que la iterabilidad es condición indispensable para la manifestación de la intencionalidad? Probablemente, que la distinción *type/token* rige al lenguaje, al tratarse de una conducta gobernada por reglas y que, por tanto, la *repetibilidad* de los elementos lingüísticos es una «condición de posibilidad» del lenguaje mismo. La iterabilidad sería aquello que *hace posible* la traslación del sentido. Y, por otra parte, ¿qué puede querer decir Derrida al sostener una tesis idéntica en apariencia? Que esa necesidad es «condición de imposibilidad» de la transmisión plena del sentido: que, en la medida en que haya iterabilidad, los elementos del lenguaje adquieren un carácter grafemático, es decir, pasan

a recibir su valor y su sentido de un contexto que no puede ser acotado de modo definitivo, algo que *hace imposible* la determinación estricta y tajante del sentido de lo dicho.

Volviendo a *Limited*, es patente que toda la discusión se desarrolla en torno a términos que sólo son compartidos en apariencia, términos que orbitan de manera irregular en torno a la noción de iterabilidad. Searle, recordémoslo, había acusado a Derrida de confundir la cuestión de la iterabilidad con las de la permanencia, la citabilidad, la ficción, el parasitismo..., y Derrida se defiende ferozmente:

> Hacia lo que *Sec* se dirigía, sin confundir citabilidad con parasitismo (o ficción, literatura, teatro), era a la posibilidad que todos ellos tienen en común: la iterabilidad que hace posible *a ambas*, la regla o convención «normal» *y* su transgresión, transformación, simulación o imitación (*Limited*, p. 98).

El problema es que el concepto referido por Derrida mediante el término *iterabilidad* aspira a estar configurado por una lógica distinta, como tantos otros términos centrales en su filosofía: diferancia, escritura, marca, margen, suplemento, fármaco... En todos estos casos el objetivo es mostrar que la única forma que tienen de sostenerse los conceptos tradicionales de la metafísica –el sentido, la idea, la substancia, la esencia, lo oral...– es renunciando a la firmeza absoluta, asumiendo que no pueden dejar en el exterior aquello a lo que se oponen, sino que ese *otro* –el significante, la materia, lo accidental, lo circunstancial, la escritura...– necesariamente los constituye por dentro. En concreto, la iterabilidad es, simultáneamente, condición de posibilidad del lenguaje –pues sin ella no es posible concebir la forma significativa, el signo– y condición de imposibilidad del mismo –pues por su culpa ningún lenguaje puede ser pleno y llegar a borrarse a sí mismo para permitir la pura traslación del sentido. Por el contrario, la lógica que rige el quehacer de Searle es en el fondo la misma que Derrida, apuntábamos antes, ya denunció en Platón o Rousseau: la del «*O/o*». *O* el lenguaje escrito es bene-

ficioso –pues permite transmitir lo dicho más allá del tiempo y el espacio– *o* es perjudicial –pues debilita nuestras facultades y se presta a la tergiversación. *O* la iterabilidad es condición de posibilidad de la intencionalidad y del lenguaje, *o* es aquello que hace imposible su plenitud. Partiendo del principio del tercio excluso, ninguna indecibilidad es concebible. Con una lógica que se construye sobre el temor visceral a la contradicción, a pesar de los términos aparentemente compartidos, Searle no habría podido leer *Sec* de un modo mínimamente competente: en su lugar, asimiló la postura de Derrida como la alternativa negativa –la iterabilidad hace imposible el lenguaje como comunicación intencional–, cuya adopción había de implicar que la alternativa positiva –la iterabilidad hace posible el lenguaje como comunicación intencional– fuera negada tajantemente.

Derrida replica que él nunca sostuvo que la intencionalidad fuera sencillamente imposible: lo que sería imposible es su realización plena –su *telos*, aquello hacia lo que tiende como fin último. La intencionalidad, efectivamente, precisa de la iterabilidad para tener lugar, pues ha de manifestarse en una *forma* reconocible, repetible, citable...; pero es esa misma dependencia lo que hace imposible su manifestación pura y perfecta, de modo que todo acto intencional está contaminado por la propia forma en que se manifiesta, al ser ésta *iterable* en ausencia de intencionalidad alguna.

Por los mismos motivos hay que dar la razón a Derrida cuando sostiene que nunca fue suya otra de las tesis que Searle le atribuye: que la ausencia sea un aspecto ineludible del lenguaje escrito. Lo que sostiene Derrida es que el lenguaje escrito *puede* –necesariamente– funcionar en la ausencia de emisor, receptor y contexto, lo cual no quiere decir que *únicamente* pueda funcionar estando éstos ausentes.

> *Sec nunca dijo* que esta ausencia sea *necesaria*, sino únicamente que es *posible* (y Sarl está de acuerdo) y que esta posibilidad debe por tanto ser tomada en consideración: pertenece, *en tanto que posibilidad*, a la estructura de la marca como tal (*Limited*, p. 47).

Los argumentos de Searle al respecto no son pertinentes, pues se afanan por demostrar que la escritura puede funcionar estando éstos presentes –como cuando escribimos una nota a nuestro compañero durante un concierto–, mientras que lo que Derrida pretendía sostener es que, incluso estando emisor, receptor y contexto físicamente presentes, su presencia nunca llega a determinar de modo definitivo e inapelable el sentido de lo dicho: siempre es posible que lo que uno ha querido decir sea distinto de lo entendido –que lo que parecía serio resulte ser una broma, que lo que parecía literal no fuera sino una metáfora. Y esta indeterminación, este *peligro* que la tradición pretendía confinar en los límites del lenguaje escrito, es intrínseco a *toda* comunicación, pues es una implicación necesaria de la iterabilidad de las formas lingüísticas –iterabilidad que, como Searle bien sabe, es común a todas sus posibles manifestaciones.

> Si uno admite que la escritura (y la marca en general) *ha de ser capaz* de funcionar en la ausencia del emisor, el receptor, el contexto de producción, etc., eso implica que este poder, este *ser capaz*, esta *posibilidad* está *siempre* inscrita, por lo tanto *necesariamente* inscrita *como posibilidad* en el funcionamiento o en la estructura funcional de la marca. [...] no puede ser por más tiempo puesta entre paréntesis, excluida, dejada de lado, ni de facto ni de iure, ni siquiera temporalmente, por motivos alegadamente metodológicos. En la medida en que es esencial y estructural, esta posibilidad está siempre en funcionamiento, marcando todos los hechos, todos los eventos, incluso aquellos que aparentan disimularla (*Limited*, p. 48).

La teoría de los actos de habla no puede partir de la negación de un aspecto constitutivo de los mismos: el hecho de que el sentido, ya sea en el lenguaje oral o en el escrito, inevitablemente *se disemina*, sin que la supuesta presencia de emisor, receptor y contexto pueda hacer nada –o, al menos, nada absolutamente determinante y definitivo– por evitarlo.

*Derrida's «Sarl's "Derrida's Austin"»*.

Teniendo en cuenta todo lo dicho hasta ahora, volvamos a dirigirnos a Austin. Al igual que Searle sostenía en *Reply* que Derrida no había entendido a Austin, sostiene Derrida en *Limited* que Searle no lo ha entendido a él ni, por tanto, asimilado correctamente su lectura de Austin: «Sarl's "Derrida's Austin"», parafrasea el francés con ironía, «es irreconocible» (*Limited*, p. 85).

En opinión de Searle, Derrida habría atribuido a Austin la idea de que el lenguaje normal no puede ser citado, ni utilizado para hacer una broma, una metáfora o un monólogo teatral. Su filosofía del lenguaje estaría construida sobre la exclusión de *la posibilidad* de estas manifestaciones parasitarias, sobre las cuales habría caído un juicio moral perentorio, como formas degeneradas del uso del lenguaje. No obstante, se defiende Derrida, en *Sec* nunca se sostuvo tal idea: la acusación dirigida a Austin no fue la de negar la *posibilidad* de que el lenguaje sea citado o *parasitado*, sino la *eventualidad* de que esa posibilidad esté teniendo lugar en un caso dado:

> *Sec* distingue claramente entre *posibilidad* y *eventualidad*; la posibilidad o el hecho de que los performativos puedan siempre ser citados ([...] y *Sec* nunca dijo que Austin excluyera el hecho «de que las emisiones performativas *pueden ser citadas*») no es lo mismo que la *eventualidad*, es decir, el hecho de que dichos posibles eventos –citas, «infortunios»– efectivamente tengan lugar, ocurran, algo que Austin, no menos indiscutiblemente, excluye de su análisis, en última instancia *de facto* y provisionalmente (*Limited*, pp. 86-7).

Austin, evidentemente, tenía que asumir que todo lenguaje *puede ser citado* en un momento dado, o usarse de modo irónico, metafórico... No es esa posibilidad lo que el inglés había negado, según Derrida, sino la *eventualidad* de que, tomando un caso determinado pretendidamente normal, estemos en realidad ante una cita o un acto parasitario. Y, desde luego, eso sí

lo hace Austin desde el principio de su investigación, al dejar de lado de modo transitorio el lenguaje citado, teatralizado, meramente mencionado, etc. Partiendo de la delimitación imaginaria de un lenguaje *plenamente normal* –aquel caso paradigmático que, como veíamos en el capítulo primero, se habría ido definiendo mediante la exclusión de una prolongada serie de posibles infortunios–, Austin habría creído –falazmente, en opinión de Derrida– que su teoría podría desarrollarse en un aséptico espacio teórico, instalándose apaciblemente a salvo del parasitismo. Éste constituiría una posibilidad necesaria que, *eventualmente*, no se habría realizado en los casos paradigmáticos. Pero estos casos paradigmáticos no son en realidad, denuncia Derrida, más que una ficción metodológica en la que se excluye algo que formaría parte de modo intrínseco e inevitable de ese lenguaje *normal* que pretende ser estudiado: en la vida real no existe ese caso paradigmático a salvo de toda posible reinterpretación, sino que *necesariamente* la posibilidad del parasitismo constituye a todo acto lingüístico –siendo imposible por tanto excluir la eventualidad de que dicha posibilidad se esté realizando en un momento dado.[4]

> Desde el momento en que es iterable, ciertamente, una marca marcada con supuesto valor «positivo» («serio», «literal», etc.) puede ser imitada, citada, transformada en un «ejercicio», incluso en una «mentira» –es decir, se puede hacer que implique su otro, su doble «negativo». Pero la iterabilidad es también, por el mismo motivo, la condición de los valores llamados «positivos» (*Limited*, p. 70).

[4] Es posible que en este caso estuviera entorpeciendo el diálogo la intromisión, no ya de un falso amigo filosófico de los estudiados en el capítulo precedente, sino de un falso amigo en el sentido semántico más elemental: «éventuel», en francés, hace referencia a aquello que depende de las circunstancias («de la suite des événements»), en un sentido cercano al «eventual» del castellano, que implica contingencia; por el contrario, el inglés «eventual» tiene el sentido de acontecimiento último o final («occurring at the end or as a result of a series of events»), pero en absoluto contingente. Ni Searle ni Derrida señalan expresamente este posible malentendido. Ver Chamizo-Domínguez, *op. cit.*, pp. 137-41 y 145-6.

Austin no niega esa posibilidad necesaria, pero aspira a domesticarla, negando la eventualidad de su acaecimiento en el caso paradigmático.[5] De este modo, toda su teoría se construye sobre un olvido consciente y voluntario, que pretende dejar al margen del lenguaje normal –*fuera* de él– un aspecto que, en realidad, lo constituye necesariamente por dentro.

### *El sujeto, Sociedad Limitada*

El problema reside, ya lo apuntaba *Sec* desde el principio, en la ambigüedad de la noción de contexto. Nada en el acto de comunicación lingüística puede ser entendido al margen de él, de modo que la teoría de los actos de habla estaría teniendo un comienzo inadecuado si aspirara a ponerlo entre paréntesis por razones metodológicas, como si se tratara de una cuestión meramente secundaria:

> *O* la diferencia en el contexto lo cambia todo, pues determina lo que determina *desde dentro*, en cuyo caso difícilmente puede ser puesto entre paréntesis, siquiera provisionalmente; *o* deja ciertos aspectos intactos, y esto significa que dichos aspectos siempre pueden separarse del contexto pretendidamente «original» para exportarse o injertarse [«se greffer» en la versión francesa, «graft» en la inglesa] en otro lugar donde sigan funcionando de un modo u otro, confirmando por tanto la tesis «grafemática» de *Sec*. Para evitar hacer de este O/o una alternativa o una contradicción lógica insuperable, el valor del contexto ha de ser reelaborado mediante una nueva lógica, una grafemática de la iterabilidad (*Limited*, p. 78).

Por una parte, los elementos lingüísticos no son nada sin su contexto; pero, por otra, comportan una fuerza de ruptura con

[5] La relación entre «posibilidad necesaria» y «posibilidad esencial», crucial en la lectura derridiana de Austin, tiene su origen en la fenomenología de Husserl, como señala Kevin Mulligan en «Searle, Derrida...», *op. cit.*, p. 270.

todo contexto dado, pues pueden funcionar fuera de él. Para Derrida, este funcionamiento implica que el contexto no es *saturable*, es decir, susceptible de ser descrito exhaustivamente de modo que, una vez realizada esa tarea, pudiera ser dejado de lado. Por mucho que intentemos delimitar el contexto en el que se realiza un performativo –aspirando, por ejemplo, a determinar a ciencia cierta si lo dicho se dijo en serio o en broma, literal o metafóricamente–, siempre quedarán aspectos por describir, de modo que una lectura ulterior podría venir a rebatir nuestra interpretación de lo dicho. Cada emisión dada sólo puede tener sentido en un contexto aunque, a un tiempo, jamás puede llegar a estar atrapada *eventualmente* por un contexto determinado; su posibilidad de adquirir distintos significados no puede ser neutralizada.

La noción de contexto, recordémoslo, está constituida tanto por elementos externos –el momento y lugar de la enunciación, los actos o acontecimientos que la preceden y la siguen...– como por elementos internos –los estados mentales de emisor y receptor. Si bien los elementos externos también resultan problemáticos, es en los internos donde Derrida centra sus críticas (probablemente por los ecos que cree encontrar de la fenomenología husserliana, y que le hacen ver en Searle a un autor más *continental* que él mismo). Para que fuera imaginable el caso *normal* o paradigmático sobre el que se construye la teoría de los actos de habla, el contexto interno habría de ser saturable, es decir, sería preciso que los sujetos en cuestión estuvieran en los estados conscientes e intencionales perfectamente adecuados. Por ejemplo: para hacer una promesa normal, habría que tener la *intención* de cumplir lo prometido (o al menos, recordémoslo, de que la emisión nos ponga en la obligación de tener esa intención); para dar una enhorabuena normal a alguien que ha ganado un premio, sería preciso tener la *creencia* de que el galardonado lo merece; para hacer un ruego normal sería necesario tener el *deseo* de que lo solicitado efectivamente ocurra. Creencias, deseos e intenciones habrían de estar plena y perfectamente presentes en el acto de la enunciación, si queremos que

el ejemplo paradigmático sea siquiera concebible como tal, y abra así la posibilidad de desarrollar la pragmática como disciplina científica.[6]

El modo de garantizar la concurrencia de estos estados mentales es asegurar la proximidad entre la enunciación misma y su *fuente*, es decir, la consciencia intencional del hablante. El miedo a perder la proximidad de la fuente está, recordémoslo, en el origen del fonocentrismo que ha caracterizado a la filosofía occidental y de su perseverante recelo ante la escritura por tratarse de un instrumento que permite a la proferencia alejarse indefinidamente de su fuente de enunciación. Esa misma ansiedad por mantener la proximidad de la fuente es lo que Derrida apuntaba en el último apartado de *Sec*, en torno a las firmas. Toda la cuestión de las firmas –la autoría, el *copyright*...– ha de ser por tanto un aspecto ineludible de la discusión, aspecto que *Reply* había obviado por completo, pero que *Limited* analiza de modo tan detenido como jocoso, recordando que toda firma y todo *copyright* ha de materializarse necesariamente en una *forma*, una *marca* que, como tal, puede ser iterable en ausencia del emisor, lo cual la hace usurpable, corruptible.

Jugueteando con el tema, Derrida se complace en realizar diversas peripecias estilísticas como, por ejemplo, *citar* el *copyright* de Searle repetidas veces, citas de citas de citas, cuestionando si tal iteración podría de algún modo adquirir el carácter de un acto ilocutivo o, tal vez, hacérselo perder al supuesto *original*:

> ««««Copyright © 1977 by John R. Searle»»»» (*Limited*, p. 31).

Y, recordémoslo, se trata de un *copyright* que, a pesar de autorrefutarse –pues Derrida señala que recibió el manuscrito con esa *marca* antes de fin de año de 1976–, habría de ser ejer-

[6] Como indica Dascal, la pragmática «enfoca aquellos aspectos del significado vehiculado por la actividad lingüística en que el sujeto es tratado como agente intencional pleno». «La pragmática y las intenciones comunicativas», en M. Dascal (ed.): *Filosofía del lenguaje II: Pragmática*, *op. cit.*, p. 33.

cido con firmeza por su propietario, obstruyendo, al menos parcialmente, la reedición y la copia.

Por otra parte, preguntándose por la identidad del autor que firma *Reply*, Derrida recuerda que éste manifiesta su agradecimiento desde el principio –en una nota al título mismo del artículo– al menos a dos personas: D. Searle y H. Dreyfus. Por una parte, la referencia a D. Searle –probablemente Dagmar Searle, su propia esposa, a la que ha dedicado hasta la fecha todos y cada uno de sus libros– hace del *copyright* algo referido «a un Searle que está dividido, multiplicado, conjugado, compartido» (*ídem*); por otra parte, la deuda con Hubert Dreyfus, compañero de Searle en Berkeley, abre una vía inesperada en la autoría compartida del texto:

> ¡Vaya una firma complicada! Y, además, se hace incluso más compleja cuando la deuda incluye a mi viejo amigo, H. Dreyfus, con el cual yo mismo he trabajado, discutido, intercambiado ideas, de modo que, si de hecho es a través de él como los Searle me han «leído», «entendido» y «respondido», entonces también yo puedo reclamar alguna «acción» u «obligación», una participación en este holding, la Fundación del Copyright (*ídem*).

*Reply* no lo firma por tanto un único autor, sino «3+*n*»; en su origen no hay una fuente de la enunciación, sino una confederación de manantiales, una Sociedad Limitada (*Limited Inc.*) a la que Derrida se ve obligado a responder, sintiendo que en cierto modo él mismo pertenece a ambos bandos de la contienda. Por eso, en la que probablemente sea la mejor estocada de ironía de todo el texto, Derrida decide no dirigirse al autor de *Reply* más que por un acrónimo de lo que en realidad es: una *Société à Responsabilité Limitée*: S.A.R.L.[7]

[7] Lo hace en *Limited*, desde la p. 36 en adelante. Huelga apuntar que poca diferencia hay –si es que hay alguna– entre la pronunciación de Searle y la de S.A.R.L., de modo que, al igual que ya ocurriera con el término *différance*, Derrida introduce una alteración en la grafía que sólo es distinguible del original atendiendo al lenguaje escrito. A diferencia de la interpretación que hace Hans-Johann

De este modo, y aplicando el argumento a su propia persona, sostiene Derrida aparentemente la misma tesis que Searle: que entre ellos, o entre él y Austin, no se da ninguna «confrontación entre dos prominentes tradiciones filosóficas»:

> Evidentemente, John R. Searle y «yo mismo» no firmamos aquí, o hablamos, por nosotros mismos. No somos más que «prêtenoms» [testaferros], «nombres prestados», espantapájaros. En esta confrontación simulada somos «tapaderas» [...]. Pero estas «tapaderas» no representan, como sugiere Sarl, a «dos prominentes tradiciones filosóficas» [...]. Lo que lleva el peso, por encima de ellas, transcendiendo este curioso quiasmo, son fuerzas de naturaleza no-filosófica (*Limited*, p. 37).[8]

En un eco nietzscheano, Derrida *sospecha* que, por detrás de la consciencia del sujeto, por detrás del sentido que cree dar a sus emisiones, lo que rige es la fuerza, no siendo la unidad del hablante más que una máscara que oculta pluralidad y discordancia. Y ante esta tapadera, ¿qué certeza y seguridad habrá de tener la idea de «contexto saturable»? ¿Cómo –ante quién– podrían estar plenamente *presentes* esos estados intencionales que supuestamente son inseparables del acto plenamente normal?

> en el «origen» de cada acto de habla sólo puede haber Sociedades que son (en mayor o menor medida) anónimas, con obligación o responsabilidad limitada –Sarl–, una multitud de instancias, si no

---

Glock de este punto, no creemos que Derrida esté acusando a Searle de «falta de integridad o responsabilidad intelectual» al manifestar estos agradecimientos (*op. cit.*, p. 257), pues en absoluto le está recriminando algo que hubiese estado en su mano evitar.

[8] La traducción de Samuel Weber altera ligeramente el original: «À l'évidence John R. Searle et "moi-même" ne signons pas ici. Nous ne sommes que des "prête-noms". Dans ce simulacre de confrontation, nous sommes des "*fronts*" [...]. Mais ces "*fronts*" ne représentent pas comme le suggère Sarl, "two prominent philosophical traditions". [...] ce qui pèse sur eux au-delà de cet étrange chiasme, ce sont des forces non philosophiques» (*Limited Inc.*, París, Galilée, 1990, pp. 78-9).

> de «sujetos», de sentidos altamente vulnerables al parasitismo –todos ellos fenómenos que el «ego consciente» del hablante y del oyente (últimas instancias de la teoría de los actos de habla) es incapaz de incorporar como tales y que, a decir verdad, hace todo lo posible por excluir (*Limited*, pp. 75-6).

Los presupuestos metafísicos de la teoría de los actos de habla parecen ser mucho menos asépticos de lo que cabía esperar en un principio.

## *La intención en la emisión*

Llegados a este punto cabría preguntar si hay algo «serio» y «riguroso» por detrás de los artificiosos juegos de palabras con los que Derrida ridiculiza a Sarl y su *copyright*. ¿No podría el sano sentido común venir a desplomar este inane castillo de naipes? ¿No está claro que una cosa es un agradecimiento y otra asumir una co-autoría? ¿Acaso no tiene el autor autoridad sobre lo dicho, con independencia de con quién haya conversado previamente? Por mucho que aparezcan citados D. Searle o H. Dreyfus, no es posible cabalmente responsabilizarles por el contenido de *Reply*, ya que sólo John R. Searle, persona biológica y jurídica, es la instancia putativa con responsabilidad y derecho sobre lo dicho. ¿De qué está hablando Derrida entonces? ¿Hay algún modo de tomarse todo esto *en serio*?

Para hacer frente a este envite del sentido común es preciso sospechar acerca de sus raíces, poniendo en duda precisamente lo que se está dando por sentado de modo acrítico e incuestionado. Eso es lo que ya había intentado hacer Derrida, al analizar la problemática del *querer-decir* en Husserl: mostrar que, por la propia constitución del lenguaje, es imposible que el acto de comunicación consista en la manifestación pura y perfecta, imperturbada, del *sentido* pensado por el hablante o escribiente, como si se pudiera pensar por una parte, sin lenguaje, y expresar lo pensado por otra, sin mancha ni pérdida alguna.

¿Cómo es posible, en general, que una *intención* venga a manifestarse en una *expresión*? En este punto, Derrida identifica –quizás apresuradamente, ya lo apuntábamos antes– la noción searleana de intencionalidad con la husserliana:

> «la intencionalidad desempeña exactamente el mismo papel tanto en la comunicación escrita como en la oral». Conozco bien este argumento. Al igual que todo el substrato del discurso de Sarl, es de carácter fenomenológico (cf. por ejemplo el *Origen de la geometría* de Husserl) (*Limited*, p. 56).

Una vez identificado el nuevo oponente con uno anteriormente rebatido, Derrida estima que no tiene más que desempolvar su crítica de la fenomenología husserliana para combatir la teoría de Searle:

> Nunca me he opuesto a esta posición completamente, y *Sec* tampoco lo hace. [...] *en ningún momento* invoca *Sec* la *ausencia*, pura y simple, de la intencionalidad. Tampoco hay allí ninguna ruptura, simple o radical, con la intencionalidad. Lo que el texto cuestiona no es la intención o la intencionalidad sino su *telos*, que orienta y organiza el movimiento y la posibilidad de una implementación, realización y *actualización* en una plenitud que estaría *presente* ante, e idéntica con, ella misma (*ídem*).[9]

[9] La reaplicación a Searle de las críticas que había realizado a Husserl ha sido recientemente denunciada por Raul Moati como un desacierto por parte de Derrida (*op. cit.*, p. 115). Coincidimos con la idea, aunque sólo parcialmente, pues la atribución a Searle de una concepción no intencionalista y puramente convencionalista de los actos de habla que hace Moati nos parece desmesurada. En la filosofía de Searle, efectivamente, convención e intención no están opuestas, siendo en lo esencial identificables mediante el principio de expresabilidad –un movimiento no exento de controversia, como puede verse en el capítulo de François Recanati «The limits of expressibility», *op. cit.*, o en nuestro artículo «Can we say what we mean? Expressibility and background» (*Pragmatics & Cognition*, 17:2, 2009, pp. 283-308). Pero del hecho de que postule tal principio no se sigue en absoluto que, como señala Moati, «para Searle, el valor intencional de un enunciado procede enteramente del uso de las convenciones» sin que haya necesidad alguna de apelar a «la intencionalidad presente de una subjetividad viva» (p. 151).

Searle, efectivamente, lo había intentado rebatir como si hubiera sostenido que no existe propiamente la intencionalidad, o que ésta no cumple ninguna función en la comunicación humana. Pero, sostiene Derrida, no es ésa su postura: él no abandona la noción de intencionalidad, sino que pretende limitar su tendencia a la idealización, es decir, a postular su contenido como aquello que tenemos plenamente presente ante nosotros, una presencia que no quedaría mermada en su manifestación lingüística.[10] En este doble acto de captación y expresión, el sujeto de la fenomenología tendría en su mano el ejercicio de una autonomía sin límites, algo que, en opinión de Derrida, es imposible (o, al menos, imposible en plenitud). Por el contrario, todo acto de habla ha de tener algo de *acontecimiento*: es en parte algo que hacemos, pero también algo que nos pasa, que nos viene dado, que puede ocurrirnos o no, en función de un contexto que no podemos controlar. Esto hace del performativo algo inasible, incontrolable, y condena al fracaso cualquier intento de dominarlo en un sistema –ya provenga de la fenomenología husserliana o de la teoría de los actos de habla.[11]

---

De ser así, por ejemplo, la habitación china estaría plenamente capacitada para efectuar actos de habla, pues su comportamiento concuerda a la perfección con las convenciones establecidas. Algo de razón sí que hay, por tanto, en la reaplicación que hace Derrida de las críticas a la fenomenología, aunque, para hilar más fino, habrá que atender a las limitaciones que implica para la subjetividad la noción de *trasfondo*, cuestión a la que volveremos más adelante.

[10] Según lo plantea Manfred Frank, para Derrida «los efectos de sentido del discurso no pueden nunca ser "dominados" y controlados de manera convencional y con certitumbre cartesiana», de modo que «no hay armonía preestablecida entre las intenciones animantes y su enunciación», «La loi du langage et l'anarchie du sens...», *op. cit.*, p. 399.

[11] Derrida ha desarrollado la idea en una conferencia reciente: «El acontecimiento debe no sólo sorprender al modo constatativo y proposicional del lenguaje del saber (S es P) sino que ni siquiera debe dejarse regir por el *speech act* performativo de un sujeto. Mientras *yo puedo* producir y determinar un acontecimiento mediante un acto performativo garantizado, como cualquier performativo, por unas convenciones, por unas ficciones legítimas y un determinado "como si", no diré, sin duda, que no pasa o no ocurre nada; pero diré que lo que tiene lugar, lo que ocurre o lo que *me* ocurre sigue siendo todavía controlable y programable dentro de un horizonte de anticipación o de pre-comprensión: dentro de un *hori-*

Searle había sostenido en *Reply* –y acusado a Derrida de creer lo contrario– que en los actos de habla conscientes y *normales* no hay propiamente dos actos, la emisión y su intención consciente, sino uno solo, pues «el aspecto intencional de los actos ilocutivos no implica que haya un conjunto separado de estados conscientes, aparte de simplemente escribir y hablar» (*Reply*, p. 202). En opinión de Searle, es el propio acto de hablar o escribir el que es intencional por sí mismo, y no porque en paralelo se esté realizando un oculto acto mental consciente que lo controle y monitorice. La intención en este tipo de actos de habla –según una expresión de Searle en la que Derrida asombrosamente no repara– habría de ser *fungible*, es decir *consumible* en el propio acto de la emisión, siendo idéntica con él y no coexistente en algún misterioso segundo plano mental, como si por una parte pronunciáramos unas palabras y, por otra, quisiéramos decir algo con ellas.

Y Derrida contraataca atribuyendo a Searle la idea que él mismo aparenta combatir:

> ningún criterio que sea simplemente *inherente* a la emisión manifiesta es capaz de distinguir una emisión cuando es seria de la misma emisión cuando no lo es. Únicamente la intención puede decidir en este aspecto, y no es idéntica con la «realización». Nada puede distinguir una promesa seria o sincera de la misma «promesa» no-seria o insincera, excepto la intención que le da forma y la anima (*Limited*, pp. 68-9).

---

*zonte* sin más. Forma parte del orden de lo posible controlable, es el despliegue de lo que ya es posible. Forma parte del orden del poder, del "yo puedo", del "yo estoy capacitado para" (*I may, I can*). No hay sorpresa alguna ni, por consiguiente, acontecimiento alguno en sentido fuerte. [...] La fuerza del acontecimiento es siempre más fuerte que la fuerza de un performativo. Ante lo que me ocurre, e incluso en lo que decido [...], ante el/lo otro que llega y me ocurre, toda fuerza performativa queda desbordada, excedida, expuesta.» *Universidad sin condición*, Madrid, Trotta, 2002, p. 71; traducción de Cristina de Peretti y Paco Vidarte. Esta reivindicación de la heteronomía hace patente la herencia levinasiana que apuntábamos en el capítulo tercero.

Si de verdad la intención fuera idéntica a la emisión normal, no habría modo de distinguir una promesa seria de, por ejemplo, una promesa realizada en broma, o en una representación teatral: si algo los distingue tajantemente –como pretende sostener Searle– es que en la primera está supuestamente presente una intención que no está en la segunda. No obstante, sus realizaciones pueden ser idénticas en la forma, por lo que en la propia emisión no está la intención con la que es realizada, sino que, *pace* Searle, habrá que buscarla en un misterioso segundo plano mental. En este sentido, Derrida es tajante: en la medida en que puede darse el acto sin intención consciente, o la intención consciente sin el acto, no hay identificación entre ambas: la posición de Searle es inconsecuente.

Y otro tanto ocurre con la acusación –ciertamente asombrosa– según la cual Derrida parece suponer «que todas las intenciones han de ser conscientes»:[12]

> Confrontado con esta aserción, debo confesar que tuve que frotarme los ojos. ¿Estaba soñando? ¿Había leído mal? ¿Traducido mal? ¿Se había vuelto el texto de pronto sarcástico? ¿O incluso, como yo mismo hubiera deseado, irónico? ¿Era todo una broma? ¿Estaba el patentado teórico –o teóricos– de los actos de habla llamándonos la atención por olvidar la existencia del inconsciente? [...] Sostener que para *Sec* todas las intenciones son conscientes es leerlo a contrapié, en el sentido del diccionario. Pues allí no sólo se dice que todas las intenciones *no* son conscientes: se dice que *ninguna* intención puede *nunca* ser totalmente consciente, o actualmente presente ante ella misma (*Limited*, p. 73).

Derrida llega a afirmar no sólo que Searle lo ha interpretado mal a él, sino que probablemente también haya perdido de

[12] «Esta ilusión [que de algún modo las intenciones ilocutivas están por detrás de las emisiones] está relacionada con la segunda, que es que todas las intenciones han de ser conscientes. Pero de hecho bastantes pocas de las intenciones que tenemos son alguna vez traídas a la consciencia, en tanto que intenciones» (*Reply*, p. 202).

vista la posición de su propio maestro, Austin, en la medida en que éste fue mucho más comedido a la hora de describir los efectos de la consciencia sobre nuestros actos. De hecho, un importante pasaje del artículo de Austin «Tres modos de derramar tinta» (al que inexplicablemente Derrida sólo hace una escueta referencia en una nota) recoge esta misma idea del carácter *limitado* de la consciencia y la intención:

> Aunque tengamos esta noción de mi idea de lo que estoy haciendo –y generalmente concebimos esta idea como si se tratara de una lámpara de minero que lleváramos en la frente, iluminando siempre por delante de donde vamos–, no debe suponerse que hay reglas precisas sobre la extensión y el grado de iluminación que produce. La única regla general es que la iluminación es siempre *limitada* [*limited*], y ello de diversas formas. Nunca se extenderá indefinidamente adelante.[13]

La consciencia de la realización de nuestros actos o palabras siempre es *limitada*: esto es lo que, según Derrida, Searle parece haber olvidado, a diferencia de Austin (de modo que, curiosamente, las críticas de *Sec* habrían sido más apropiadas para el primero que para el segundo). Y, sin embargo, ese mismo olvido es precisamente lo que Searle imputa a Derrida.

[13] «Tres modos de derramar tinta», *Ensayos filosóficos*, *op. cit.*, p. 259. La cursiva es de Austin. Derrida lo cita en *Limited*, p. 109, n3. En esta actitud de modestia se apoya Medina para defender la interpretación de «El Nuevo Austin» a la que nos referíamos en el capítulo primero, que no habría pretendido cerrar la noción de contexto de modo inapelable, con lo cual las críticas de Derrida no habrían sido acertadas (*Speaking from Elsewhere*, *op. cit.*, p. 147). No obstante, es preciso señalar que la modestia de Austin estaba contrarrestada por su infatigable determinación a sacar a la luz *todos y cada uno* de los elementos implicados en el fenómeno del acto de habla. Es probable que la misma impaciencia que manifestara en su día hacia Wittgenstein por considerar que hay incontables juegos de lenguaje al llegar a enumerar 17 la mostrara también con Medina o Butler cuando afirman que es imposible saturar las condiciones de contexto. Por ese motivo, nos inclinaríamos a interpretar este pasaje en el sentido de que es *el hablante* quien, según Austin, tiene que asumir sus limitaciones epistémicas, pero no el teórico que reflexiona acerca del habla.

Intentemos interpretar este tremendo malentendido: parece que la diferencia entre Searle y Derrida consiste en que, desde la perspectiva del primero, hay intenciones conscientes e intenciones inconscientes –siendo ambas susceptibles de actuar causalmente en nuestros actos– y que, si bien hay tonos de grises entre ellos, es posible en principio definir y trabajar teóricamente con la noción de intención plenamente consciente; por el contrario, según el segundo, la separación entre ambas no puede ser tajante, como si estuviera en nuestra mano establecer una barrera precisa entre lo que es plenamente consciente y lo que no lo es. Para Derrida, no puede haber ninguna intención absolutamente consciente, pues siempre hay un *resto* en el inconsciente, algo oculto que no está presente al sujeto, sin que ello impida, faltaría más, que tenga sus efectos sobre la conducta. Searle –y esto no lo apunta Derrida, probablemente por desconocer los detalles de su postura– sostendría una posición equivalente pero inversa, en el sentido de que consideraría que no existe ningún estado mental completa y definitivamente inconsciente, sino que todo estado mental ha de ser considerado en principio como susceptible de ser llevado plenamente a la consciencia.[14]

En definitiva, lo que está en juego en la discusión en torno a la intención y la emisión es el tipo de evento que sostiene la teoría de los actos de habla: «la plenitud del significado intencional [vouloir dire], y de los otros valores –de consciencia, presencia e intuición originaria– que organizan la fenomenología» (*Limited*, p. 58). En este punto, Derrida identifica plenamente la postura de Searle con la de Husserl, acusando a ambos de considerar que el lenguaje de algún modo puede traer plenamente a la consciencia los contenidos de la vida mental, y darles forma expresable sin que, al menos en los casos ideales, sufran alteración alguna. Inconcebiblemente, en esta crítica Derrida no hace referencia al «principio de expresabilidad», que había sido introducido de modo explícito por Searle en *Actos de habla* como

[14] La posición de Searle sobre el inconsciente puede encontrarse en *El redescubrimiento de la mente*, *op. cit.*, cap. VII, o en *Mind, a brief introduction*, *op. cit.*, cap. IX.

uno de sus presupuestos fundamentales –y que difícilmente puede ser compatible con la noción de inconsciente estructural que opera en el pensamiento de Derrida–; así como tampoco apunta a un aspecto fundamental de la teoría de Searle, como es la noción de trasfondo. En realidad Derrida da muestras de conocer poco la teoría de Searle y, lo que es peor, parece estimar que no sea preciso conocerla en profundidad para dirigirle una crítica demoledora. No obstante, la apelación a conceptos como la expresabilidad o el trasfondo habría hecho la discusión más fructífera e interesante, produciendo unos resultados que tal vez no hubieran sido tan demoledores para la teoría de los actos de habla como hubiese querido el francés, pero tampoco tan inocuos como estimó el norteamericano, lo cual intentaremos demostrar más adelante.

### *¿Es inocua la metodología?*

En el fondo de toda la discusión late un reproche dirigido por Derrida a la teoría de los actos de habla: que, por detrás de la idealización metódica, subyace un prejuicio moralizante. Searle, evidentemente, no puede consentir tal reproche pues, en su opinión, si tanto Austin como él mismo excluyen al lenguaje parasitario –la cita, la ironía, la metáfora...– en la etapa inicial de su investigación no es porque les recriminen su *anormalidad*, como si de un defecto moral se tratase, sino porque, desde un planteamiento estratégico, lo sensato es avanzar de lo sencillo a lo complejo, del uso normal al parasitario, del sentido literal al figurado. Searle sostiene en *Reply* que la idealización es imprescindible para la realización de una teoría rigurosa acerca de los actos de habla, pues esa misma idealización es de hecho condición de posibilidad *de cualquier teoría*. Ya había defendido explícitamente esta metodología en *Actos de habla*:

> Este método, consistente en construir modelos idealizados, es análogo al modo de construcción de teorías que funciona en la

> mayor parte de las ciencias; por ejemplo, la construcción de los modelos económicos o las explicaciones del sistema solar, que considera a los planetas como puntos. Sin abstracción e idealización no hay sistematización (*Actos de habla*, p. 64).

Newton, por poner un ejemplo, prescinde inicialmente del problema de la fricción, suponiendo que los movimientos de los cuerpos sólidos se realizan sin rozamiento alguno ni entre ellos ni con el aire circundante y, desde esa situación idealizada, postula las famosas leyes que habrían de definir la mecánica clásica. Posteriormente, se ve obligado a introducir coeficientes de rozamiento que permiten a la teoría aproximarse más a la experiencia cotidiana y real; pero su exclusión inicial no forma parte de un furtivo mecanismo moralizante –por mucho que un psicoanalista desbocado pudiera, pongamos por caso, relacionar esa negación de la fricción con la aversión puritana al rozamiento físico. Por el contrario, se trata de una estrategia metódica, que aspira a simplificar su objeto limitándose a lo esencial, y que no desprecia los aspectos excluidos de la idealización, sino que pospone su explicación provisionalmente. Si uno pretende hacer con los actos de habla lo que Newton hizo con la mecánica, es preciso que idealice, que deje provisionalmente de lado aspectos que, aunque siempre acompañen la experiencia cotidiana, no podrían sino estorbar para la postulación de una teoría explicativamente potente.

Lo que no está claro es que este tipo de idealización pueda aplicarse a la teoría de los actos de habla sin mayores consecuencias. En este sentido, Derrida reitera su crítica en *Limited*, sosteniendo que ni siquiera en una situación idealizada podemos imaginar un caso *plenamente normal* de acto de habla, en el que no quepa posibilidad alguna de parasitismo:

> incluso en el caso ideal, considerado por estrategia, debe haber ya un cierto elemento de juego, una cierta holgura, un cierto grado de independencia con respecto al origen, a la producción o a la intención (*Limited*, p. 64).

Es la iterabilidad, evidentemente, la responsable de esta *holgura*: todo acto lingüístico está constituido por elementos necesariamente iterables, *grafemáticos*, que pueden por principio extraerse de su contexto supuestamente original y ser injertados en uno distinto, donde lo que aparentaba ser normal resulte parasitario, y lo literal, irónico o metafórico. No cabe imaginar el caso *plenamente normal*, literal y puro como eje paradigmático de la teoría, más que excluyendo un aspecto definitorio del fenómeno a estudiar: la corruptibilidad de las formas lingüísticas, que nos obliga a extender la sospecha sobre *toda* pretendida literalidad y *toda* aparente pureza. Además, la exclusión de estos fenómenos sí tiene, alega Derrida, un carácter moralizante, en la medida en que en absoluto son asépticos los términos usados por Austin: «anormalidad», «parasitismo», «agonía del lenguaje»..., todos ellos implican de modo patente y explícito una valoración peyorativa, una concepción de dichos usos como degeneración o caída del lenguaje desde un imaginario estado de gracia.

La crítica de Derrida, conviene no olvidarlo, sólo se aplica a la teoría de los actos de habla como un caso concreto, dentro de una estrategia más amplia: la deconstrucción tiene por objeto mostrar que *toda teoría*, todo proyecto de idealización, está marcado por la iterabilidad, es decir, lacerado por una *différance* que le impide lograr plenamente su objetivo:

> Ningún proceso o proyecto de idealización es posible sin iterabilidad, y en cambio la iterabilidad «misma» no puede ser idealizada. Pues comporta un límite interno e impuro que la previene de identificarse, sintetizarse o reapropiarse [...].
>
> Pero bajo esas circunstancias, podría responderse, no sería posible, en sentido riguroso, serio y puro, ninguna teoría de los actos de habla científica o filosófica. Ésa es, precisamente, la cuestión (*Limited*, p. 71).

El desconcierto de Searle está justificado: caso de asumir el planteamiento de Derrida, el propio proyecto de una teoría de

los actos de habla, que viniera a explicar, regular y predecir el funcionamiento del lenguaje mediante una teoría rigurosa y científica, sería sencillamente imposible. *Felizmente* imposible, diría Derrida, porque, ignorando el problema de la iterabilidad, la teoría de los actos de habla estaría intentando peligrosamente extrapolar el modelo de las ciencias naturales a las ciencias del hombre. Algo del enfrentamiento entre Dilthey y Brentano, acerca de la necesidad de un método particular para las ciencias humanas, resuena aún en estas palabras de Derrida, a pesar de su conocido talante antihumanista:

> El lenguaje de la teoría siempre deja un residuo que no es formalizable ni idealizable en términos de esa teoría del lenguaje. Las emisiones teóricas son actos de habla. Sea mirado este hecho como un privilegio o como un límite de la teoría de los actos de habla, arruina el valor analógico (en sentido estricto) entre la teoría de los actos de habla y las demás teorías (*Limited*, pp. 69-70).

Toda teoría, necesariamente, se formula en un lenguaje; el problema aparece cuando, además de formularse en un lenguaje, una determinada teoría pretende apresar al lenguaje mismo. He ahí la descabellada pretensión de la teoría de los actos de habla, que intenta levantarse del suelo tirando de sus propios tobillos. Usando un lenguaje serio y riguroso, su intención es delimitar los usos del lenguaje en general; pero, para hacerlo, ha de utilizar necesariamente un lenguaje metafórico, ¿pues dónde se apoya la analogía entre ciencias experimentales y ciencias humanas, sino en una metáfora? Y esa analogía estaría en la misma base de la teoría de los actos de habla, haciendo de toda ella un lenguaje metafórico, figurado, no literal, como Nietzsche ya denunciara para todo discurso veritativo en general. La propia teoría de los actos de habla sería un buen ejemplo de lo que ella misma en principio pretende excluir.

Esta obsesión por la idealización, además, estaría dejando de lado un aspecto que en absoluto puede ser considerado secun-

dario o accidental para el fenómeno en cuestión, como podría ser secundario el rozamiento con respecto al movimiento en la mecánica newtoniana: la posibilidad del parasitismo es un rasgo absolutamente inseparable de todo acto de habla, que está internamente caracterizado por la vaguedad y la indefinición:

> Searle reconoce la necesidad de una «idealización del contexto analizado» en el mismo momento en que pretende definir la «estructura de los actos ilocucionarios». Ante la «vaguedad de nuestros conceptos», que podría «llevarnos al abandono de la propia empresa del análisis filosófico», reacciona, al menos aparentemente, del mismo modo que los grandes filósofos de la tradición han hecho siempre (siendo Austin en este aspecto una excepción parcial). Considera esta «vaguedad» como algo extrínseco, esencialmente accidental y reducible (*Limited*, p. 67).

Pero esa vaguedad del lenguaje, fruto de la iterabilidad de sus formas, tal vez sea definitoria, ineludible –diríamos incluso *esencial*, de no ser porque la iterabilidad es precisamente lo que imposibilita cualquier definición firme de la esencia de la cosa. Caso de excluir esa vaguedad constitutiva, la propia teoría estaría siendo invalidada en su origen: sería como si Newton hubiera intentado definir su mecánica prescindiendo provisionalmente de la idea de espacio: cualquier paso siguiente habría ido necesariamente desencaminado, pues la exclusión habría dejado fuera de juego uno de los principios fundamentales de la mecánica misma. Del mismo modo, sostendría Derrida, a la hora de analizar los actos de habla es imprescindible tomar en consideración que los hablantes sólo pueden manifestar sus propios contenidos de consciencia de modo confuso e indefinido, a través de la penumbra de su propio inconsciente, que siempre permanece parcialmente opaco. Esa finitud y opacidad de la consciencia tal vez sea inseparable de la cuestión tratada, de modo que la noción de contexto, necesaria e ineludiblemente, no puede ser considerada como algo saturable, ni siquiera en una idealización metódica.

*Ficciones teóricas*

La presencia de una *ficción* idealizada en la base de la teoría de los actos de habla pone de manifiesto, desde un ángulo distinto al indicado hasta ahora, esa carencia de fundamentos que denuncia Derrida: sólo en la ficción literaria –y, probablemente, sólo en la mala literatura– es legítimo considerar que las creencias, deseos o intenciones de los personajes son *hechos* completamente cerrados, cuya determinación permite *saturar el contexto* y discernir a ciencia cierta los usos *normales* de los parasitarios:

> «el autor expresa lo que quiere decir» no se puede formular idealmente. Excepto, eso sí, bajo la forma de una «ficción», acerca de la cual no podría yo decir si es o no seria, o externa al terreno de otros tipos de ficción (en particular, al de la literatura), pero que ciertamente conduciría a la siguiente pregunta: ¿de qué modo, o hasta qué punto, deriva el discurso filosófico tradicional, y la teoría de los actos de habla en particular, de la ficción? ¿Es capaz de asumir totalmente la responsabilidad de este discurso ficticio, de posicionarse a sí mismo como tal? Y, si así fuera, ¿de qué modo? En cualquier caso, no creo que este último concepto de ficción sea muy compatible con la tematización de la ficción que hace Searle (*Limited*, p. 77).

El concepto de «vida real» con el que funciona Searle está según Derrida contaminado por una concepción, un tanto ingenua, de la ficción literaria. Imaginemos que tomamos un personaje de una novela; de él podríamos decir que, en determinado momento de la historia, tiene una serie *saturable* de creencias, deseos e intenciones: aquellos que su autor le atribuye. Carece de sentido preguntar cómo sabe el autor que su personaje se encuentra en esos estados mentales: está en su mano que así sea, en principio, por ser el personaje una libre creación suya. Imaginemos que dicho personaje, en la novela, realiza una determinada emisión lingüística; al conocer todos los elemen-

tos del contexto, el autor podría determinar el tipo de acto de habla llevado a cabo: una promesa, una amenaza, una invitación... Él sabría a ciencia cierta lo que su personaje ha hecho, pues él le ha hecho hacer lo que hace. Por supuesto, esta concepción de la literatura, dominada por la hegemonía del autor, sería muy controvertible –y el propio Derrida la consideraría seguramente desencaminada–, pero da una idea de hasta qué punto ese modelo de la ficción literaria moldea la concepción que tiene Searle de la «vida real».[15]

Tomemos un ejemplo paralelo, procedente de esa «no ficción» en la que supuestamente vivimos: imaginemos que no es un personaje, sino una persona normal, quien realiza el acto de habla. Para que hubiera una única interpretación correcta y definitiva del mismo –como sería supuestamente concebible en la ficción–, alguien tendría que estar en la posición privilegiada en la que dice encontrarse el autor con respecto a su obra. Es decir: alguien tendría que ser capaz de determinar a ciencia cierta todos los elementos del contexto, externo e interno, de hablante y oyentes, que influyen en el acto de habla en cuestión. Y eso exigiría que alguien tuviera perfectamente *presentes* ante sí los contenidos de consciencia de los participantes, que no

[15] En alguna ocasión, esa asunción del modelo literario a la hora de desarrollar la teoría de los actos de habla es abiertamente explícita. Por ejemplo, Searle sostiene que el acto performativo no se realiza *al* emitir las palabras en el sentido en que primero se emiten éstas, y a continuación se realiza el acto, sino en un sentido de inmediatez absoluta. Cuando alguien dice «Yo prometo que vendré a visitarte mañana», su promesa no es un efecto causal de las palabras, un compromiso que acontezca inmediatamente *después* de decirlas, sino un acto completamente simultáneo con la propia emisión. La forma verbal del presente allí utilizada es, según Searle, un «presente presente» similar al que se emplea en una pieza de teatro para indicar lo que están haciendo los personajes: «Hemos de pensar en frases como "John se sienta" o "Sally se lleva el vaso a los labios" no como descripciones de una serie de eventos ocurrida previamente, ni como predicciones de lo que ocurrirá en el escenario, sino como un modelo isomórfico, una especie de espejo lingüístico de una secuencia de eventos» («How Performatives Work», *op. cit.*, p. 106). Realizar un acto de habla performativo sería como ser autor y actor de nuestra propia obra de teatro, algo que nos garantizaría un control completo sobre el desarrollo de la trama.

pudiera errar su consideración de los mismos, como el autor cree no poder equivocarse con respecto a los de sus personajes. Tal posición privilegiada, en última instancia, no la tiene *nadie*, y ni siquiera está repartida entre los hablantes, de modo que cada uno tuviera plenamente presentes ante sí los contenidos de su propia consciencia, pues sus respectivas autoconsciencias están limitadas por las perennes tinieblas del inconsciente. Las formas lingüísticas que utilizamos no están ligadas a un único uso posible, ni están nunca asociadas a un mismo contenido de consciencia; al ser iterables, son intrínsecamente vagas, difusas, y pueden ser interpretadas de múltiples formas, incluso por el propio hablante, sin que definitivamente puedan ser identificadas con determinadas intenciones. Creer que en la «vida real» el contexto puede ser saturado es imaginarla desde un modelo particular de la ficción literaria. La teoría de los actos de habla, una vez más, estaría construyéndose sobre aquello que ella misma pretende excluir.

Además, esa «vida real» que supuestamente es objeto de la teoría de los actos de habla, ¿qué es ella misma? ¿Acaso su lenguaje está constituido exclusivamente por la literalidad, por la seriedad? ¿No está ella misma plagada de metáforas, ficciones, citas, parásitos...?

> El parasitismo no precisa del teatro o la literatura para aparecer. [...] esa «vida real» que Sarl está tan seguro, tan (casi) inimitablemente confiado en conocer lo que es, dónde comienza y dónde termina; como si el sentido de esas palabras («vida real») pudiera inmediatamente ser una materia de unanimidad, sin el mínimo riesgo de parasitismo; ¡como si la literatura, el teatro, el engaño, la infidelidad, la hipocresía, el infortunio, el parasitismo y la simulación de la vida real no fueran parte de la vida real! (*Limited*, pp. 89-90).[16]

[16] La importancia en concreto de la metáfora como instrumento cognitivo en el uso cotidiano del lenguaje ha sido estudiada por George Lakoff y Mark Johnson en su famoso libro *Metáforas de la vida cotidiana* (Madrid, Cátedra, 2004). Tanto Searle como Derrida han estudiado específicamente ese fenómeno (como ejem-

Por detrás de toda esta acusación subyace una sospecha muy marxista, muy nietzscheana, que atribuye a la teoría de Searle la misma confianza acrítica que caracterizó a toda la Ilustración: el espejismo de creer que la teoría puede ser aséptica, estar desprovista de todo interés y dar una imagen nítida y objetiva de la realidad que describe. Como si el conocimiento científico pudiera estar libre de las presuposiciones metafísicas precedentes y, sobre todo, de los intereses ocultos de la sociedad de la que surge.[17] Derrida en cambio asume abiertamente la necesidad de que la actividad del intelectual intervenga y transforme el tejido de fuerzas sobre el que opera, y en el que ha de inscribirse. Y ésta, considera el francés, es una actitud ineludible, pues Searle tampoco puede evitar, a pesar suyo, que la teoría de los actos de habla venga a manifestar en el plano teórico una coerción moral y un constreñimiento jurídico que en absoluto proceden de la realidad misma que pretende estudiar, sino que más bien le son impuestos de modo subrepticio y arbitrario.[18]

---

plo, ver del primero «Metaphor», en *Expression and Meaning*, *op. cit.*, pp. 76-116, y del segundo «La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico», *Márgenes...*, *op. cit.*, pp. 247-312), aunque no nos detendremos particularmente en él para no extender nuestro estudio más allá de lo deseable. En cualquier caso, el problema discutido por nuestros autores atañe a un aspecto del lenguaje que no es específico de la metáfora, sino que está en la base de toda forma de parasitismo, como la ironía, el sarcasmo, la cita o el teatro.

[17] Es ésta una actitud denigrada por algunos como «antiteorética», pues parece estar siempre «al servicio de proyectos morales y políticos». Mulligan, Simons y Smith hacen extensible la crítica a toda la filosofía continental en «What's wrong with contemporary philosohy?», *Topoi*, 25:1-2, 2006, pp. 63-7.

[18] Por supuesto, aun admitiendo la necesaria intervención del interés en la formulación de la teoría, esta crítica sigue siendo discutible. Resulta aquí particularmente relevante la participación puntual de Jürgen Habermas en nuestro debate, en la medida en que él comparte con Derrida ese prejuicio antiteórico que denuncian Mulligan, Simons y Smith —en su caso, por motivos específicamente neomarxistas. A diferencia de Derrida, Habermas no considera que el contexto cotidiano y *normal* sobre el que los teóricos del lenguaje ordinario construyen sus teorías constituya una coerción moralizante, ni la imposición injustificada de una ficción: «Las restricciones bajo las que los actos ilocucionarios desarrollan una fuerza coordinadora de la acción y provocan consecuencias relevantes para la acción, definen el ámbito del lenguaje "normal". Tales restricciones pueden analizarse como suposiciones ideali-

Ahora bien: pretender librarse de ese carácter moralizante y jurídico es tal vez el mayor de los espejismos, la intención más ilustrada y autoengañosa. Por ese motivo Derrida no rechaza ese carácter ético-jurídico de la teoría de los actos de habla, sino que aboga por hacerlo explícito, con todas sus consecuencias:

> Estoy convencido de que la teoría de los actos de habla es fundamentalmente, y en sus más fecundos, rigurosos e interesantes aspectos (¿necesito recordar que me interesa considerablemente?) una teoría del derecho o de la ley, de la convención, de la ética política o de la política como ética. [...] esta «teoría» está obligada a reproducir, a reduplicar en ella misma la ley de su objeto, o su objeto como ley; debe sucumbir a la norma que se propone analizar. De ahí tanto su moralismo fundamental, intrínseco, como su irreductible empirismo (*Limited*, p. 97).

La alternativa propuesta por Derrida está lejos de ofrecerse como una mirada pura, una teoría desprovista de interés que refleje la estructura misma de lo real: por el contrario, es más bien un modo de operar sobre la realidad, *en* la realidad misma. La suya es una alternativa que no pretende salirse del mundo para estudiarlo, como tampoco pretende dejar *fuera* el lenguaje jocoso y parasitario para definirlo desde el *adentro* del lenguaje serio y literal. Por eso, más que establecer una firme frontera entre lenguaje normal y parasitario, la alternativa derridiana aspira a desarrollar una «tipología de las formas de iteración», es decir, a mostrar que el lenguaje llamado *normal* sólo puede ser considerado como tal en relación con ciertas formas parasitarias que excluye; pero que, constitutivamente, ese lenguaje normal puede resultar él mismo parasitario, en refe-

---

zadoras que no tenemos más remedio que hacer cuando actuamos comunicativamente. [...] pero estas idealizaciones no son logocéntricos actos arbitrarios que el teórico imponga a contextos en sí indomesticables para en apariencia dominarlos, sino presuposiciones que los participantes mismos han de hacer para que la acción comunicativa pueda resultar posible». *El discurso filosófico de la modernidad*, *op. cit.*, pp. 237-9.

rencia a otro contexto posible –otro contexto que nunca podemos excluir de modo definitivo en beneficio del contexto dado, por el sencillo motivo de que el contexto de una emisión nunca está definitiva y absolutamente *dado*.

Una posición como ésta «no implica que toda "teorización" sea imposible. Únicamente de-limita una teorización que aspiraría a incorporar su objeto totalmente, pero únicamente puede lograrlo hasta un punto limitado» (*Limited*, p. 71). La propia teoría ha de aceptar su imposible separación de lo teorizado, admitiendo que su mirada no es pura, y que no puede excluir definitivamente la ficción, sino que ha de asimilar la inestabilidad de sus propios cimientos, admitiendo que toda su seriedad y literalidad puede en el fondo estar construida, parafraseando a Nietzsche, sobre «una hueste en movimiento de metáforas». De este modo, la teoría se constituye como apertura, admitiendo en su origen una indecidibilidad que respeta la diseminación del sentido y, a un tiempo, opera sobre él.

El peligro que atemoriza a Searle, probablemente, no es ya que la ficción vaya a entrar en la realidad, sino que la ausencia de una frontera clara entre ambos mundos haga tambalearse la noción misma de *mundo real*. Si sólo es posible delimitar una ficción con la ayuda de otra ficción, sin que sea posible salirse de esos límites y decir a ciencia cierta que un determinado lenguaje, definitivamente, no es parasitario, quedan abiertas las puertas para un relativismo cultural que asimile la propia idea de «mundo real» –incluyendo la descripción científica del mismo– a una ficción *cuasi literaria*.[19] Como la teoría de los actos de habla cree ingenuamente estar en la posición privilegiada de determinar la realidad de su propio objeto, su resultado aparece irónicamente como algo risible, ficticio, irreal:

> [La teoría de los actos de habla] no es científica, y no puede ser tomada en serio. Esto es lo que constituye el drama de esta fami-

[19] Ver, por ejemplo, la lectura que hace Stanley Fish del debate en «How to Do Things with Austin and Searle», *op. cit.*

lia de teóricos: cuanto más pretenden producir emisiones serias, menos se los puede tomar en serio. Está en su mano aprovecharse de esta oportunidad para transformar el infortunio en gozo [*jouissance*] (*Limited*, p. 72).

# VII. UN DEBATE VICIADO

## *El mundo patas arriba*

Tras la publicación de *Limited* el mismo año que se reeditara *Sec* y apareciera *Reply*, el debate se prolongó de modo muy irregular a lo largo de las décadas siguientes. Los textos que analizaremos en el presente capítulo no constituyen ya propiamente réplicas y contrarréplicas, pues no están dirigidos del uno al otro. Por el contrario, son un buen ejemplo de la clásica actitud, un tanto pueril, por la que dos personas deciden no hablarse directamente, aun estando ambas presentes, y utilizar en cambio intermediarios a la hora de dirigirse la palabra: Searle escribe su reseña sobre Johnathan Culler, seguida de un intercambio con Mackey, para atacar a Derrida; Derrida conversa con Gerald Graff acerca de su conflicto con Searle; Searle vuelve a atacar a Derrida, sin citar ninguna de sus obras, como principal representante del «posmodernismo»; o lo esquina en un artículo donde lo agrupa con otros teóricos literarios, con los que poco o nada comparte... El debate está viciado, los mismos argumentos se repiten hasta la saciedad, y nadie parece estar dispuesto a buscar un entendimiento.

Comencemos por la reseña que publica Searle seis años después de aquél número de *Glyph* (*Review* de ahora en adelante).[1] Su título, «El mundo patas arriba», está ilustrado por una caricatura de David Levine en la que puede verse a Derrida cabeza abajo, recuperando la ancestral tradición medieval de los «cuadros de oprobio».[2] Con la intención antes indicada de no

[1] «The World Turned Upside Down», *The New York Review of Books*, 30:16, 27/10/1983.

[2] «Las fuentes nos informan de funciones de la pintura [entre los siglos XIII y XV] de las que no se ha conservado prácticamente nada, como por ejemplo el cua-

prestar al debate mayor atención de la que merecería, Searle decide no redactar un artículo riguroso y consistente que refute la posición de Derrida, sino una mera reseña acerca de un libro reciente, en el que se defiende al francés y se exponen los principios básicos de la nueva teoría literaria. Johnathan Culler, el autor de *Sobre la deconstrucción*, se convierte así en intermediario en este enfrentamiento, al ser tomado por Searle como diana de sus ataques. Resulta lamentable que fuera precisamente un autor que, en su momento, realizó un denodado esfuerzo por abandonar la jerga oscurantista de la deconstrucción, el que quedara por ese mismo motivo más expuesto a los envites del adversario. La claridad tiene sus riesgos y, desgraciadamente, el ataque de Searle serviría para que otros escarmentaran en cabeza ajena, no siguiendo el ejemplo de Culler, y continuando pertrechados en la cerrada retórica que ha caracterizado al movimiento.

La reseña de Searle es feroz, aunque manifiestamente parcial, pues no se ocupa más que de algunos capítulos de la obra, pasando durante la mayor parte del tiempo a atacar directamente a Derrida con la excusa de ser el padrino intelectual del planteamiento defendido por Culler. Austin parece haber desaparecido por completo de la escena (a pesar de que el libro de Culler sí lo trata específicamente), pues Searle prefiere centrar su atención en la deconstrucción en general, concebida como una crítica a la cultura occidental *logocentrista*, en su obsesión por la verdad, la racionalidad y la lógica. El método de lectura deconstructivo consistiría, según Searle extrae de Culler, en un triple objetivo:

(1) Detectar oposiciones binarias tradicionales en los textos (habla/escritura, hombre/mujer, verdad/ficción...) e invertir su jerarquía.

---

dro de oprobio, que retrataba a traidores, deudores o enemigos políticos, frecuentemente colgados de las piernas para su "vergüenza"». R. Suckale, M. Weniger, y M. Wundram: *Gótico*, Colonia, Taschen, 2006, p. 38.

(2) Señalar las palabras (como *parergon* en Kant, *pharmakon* en Platón, o *supplément* en Rousseau) que pervierten las reglas del juego que intenta establecer el autor.
(3) Prestar especial atención a los aspectos supuestamente marginales del texto, como las metáforas en él utilizadas.

Llevado a la práctica, este esfuerzo por poner «el mundo patas arriba» da lugar a una sarta de despropósitos, de los que Searle analiza dos ejemplos. El primero de ellos es la deconstrucción nietzscheana de la idea de causalidad donde, en su opinión, Culler confunde el origen causal de los fenómenos (qué produce qué) con el origen epistémico de nuestro conocimiento (cómo lo averiguamos). Se trata de un pasaje del libro de Culler que, como el propio Derrida manifestara después (*Afterword*, p. 124), es especialmente débil; aunque quizás habría que matizar la cuestión, pues su autor sólo lo presenta como una primera aproximación didáctica al método deconstructivo: un esfuerzo por hacerlo más intuitivo y accesible. Aunque como ejemplo sea imperfecto y requiera matizaciones, cumplía acertadamente una función propedéutica e introductoria. Searle en cambio lo asume como un ejemplo paradigmático del método, sometiéndolo a una crítica que resulta algo desproporcionada.

El segundo ejemplo de deconstrucción sí puede ser considerado verdaderamente paradigmático: la oposición binaria habla/escritura, jerarquía en la que la tradición supuestamente habría dado prioridad a la primera. Desde un punto de vista histórico, sostiene Searle, la posición de Derrida es manifiestamente inconsistente: los autores de la tradición filosófica occidental no han prestado la más mínima atención a la distinción entre habla y escritura, exceptuando quizás a Husserl; además, si quisiéramos buscar en dicha tradición una prioridad por algún tipo de lenguaje, sería en todo caso por la escritura, pues la importancia de la lógica y la racionalidad se enfatiza en el lenguaje escrito. Sólo a partir de los años cincuenta –y aquí reaparece la sombra de Austin– es reivindicado según Searle el lenguaje oral como una cuestión que pueda revestir cierta importancia para la filosofía. Con una lec-

tura parcial y pretenciosa de la historia, Derrida «pretende ser apocalíptico, y está sencillamente desinformado».

Hasta este punto parece que Searle recaiga en el error que ya apuntábamos en *Reply*: confundir la noción de *escritura* de Derrida con la definición convencional del lenguaje escrito. Pero acto seguido da un giro a la argumentación, escapando a aquel primer error de lectura:

> La estrategia de Derrida en su esfuerzo por mostrar que la escritura es realmente primaria, y que el habla es en realidad una forma de escritura, es identificar aspectos que «el concepto clásico de escritura» le atribuye, y entonces mostrar que dichos aspectos conciernen por igual al habla. Así, para Derrida tanto las palabras escritas como las habladas son repetibles o, como él prefiere decir, «iterables»; ambas están institucionalizadas, ambas pueden ser malinterpretadas y, quizás lo más importante, ambas se sostienen sobre un sistema de diferencias (*Review*, § 2).

Searle trae aquí a colación a Saussure, en cuya teoría lingüística estaría supuestamente el origen de estas ideas. Ya vimos en el capítulo tercero que Saussure analiza los elementos de la lengua como un sistema de relaciones diferenciales donde ningún elemento adquiere valor por sí mismo. Ahora bien, el hecho de que sean las diferencias las que definen a los elementos no quiere decir, según Searle, que no haya identidades ni presencias en la lengua: precisamente, lo que Saussure mostró es que la lengua es un sistema de «presencias y ausencias», y no, como pretende Derrida, un sistema donde nada esté verdaderamente presente. A partir de esta idea descabellada, la estrategia del francés consiste en una arbitraria redefinición de los términos que no se basa «en ningún estudio empírico», ni es «inocente»: refiriéndose con el término *escritura* al hecho de que el lenguaje funciona como sistema de marcas diferenciales, su misteriosa tesis inicial –que todo el lenguaje es escritura– termina resultando tan trivial como superflua. Mediante la redefinición de los términos puede demostrarse cualquier cosa, pero

lo único que puede tener algún valor son las razones que se alegan para dicha redefinición, y Derrida no ofrece ninguna.

## *Las fronteras de los conceptos*

Los últimos apartados de *Review* dan un giro interesante a la argumentación, desde el momento en que Searle afirma que Culler hace parecer a Derrida «peor de lo que realmente es» –algo completamente inesperado para el lector que conociese los primeros textos del enfrentamiento, pues hasta entonces Searle no daba la impresión de creer que tal proeza fuera posible. El motivo es que «Culler no parece ser consciente de que Derrida está respondiendo a ciertas tesis específicas de Husserl, usando armas que derivan en gran parte de Heidegger» (§ 4). Su obra aparece así enfrentada a una tradición que, con Platón, Descartes o Husserl, aspiraba a encontrar una fundamentación metafísica inquebrantable del conocimiento, el lenguaje, el significado, la matemática o la moral. Según Searle, bajo la influencia de Wittgenstein y Heidegger, el siglo XX ha dejado atrás esa tradición y Derrida –¡«correctamente»!– ha constatado que estas pretensiones fundacionistas están desencaminadas. Pero el error que comete entonces, y que hace de él «un metafísico clásico» es creer «que de algún modo esos fundamentos eran necesarios, y que a no ser que los hallemos algo se va a perder, algo estará amenazado, o indeterminado, o puesto en cuestión». Y esto es lo que, en opinión de Searle, Wittgenstein mostró que no ocurriría: que dichos fundamentos no sólo son inalcanzables, sino por completo innecesarios:

> Por ejemplo: el único «fundamento» que tiene o necesita el lenguaje es que haya personas biológica, psicológica y socialmente constituidas que sean capaces de utilizarlo para sostener verdades, dar y obedecer órdenes, expresar sus sentimientos y actitudes, agradecer, disculparse, advertir, congratular, etc. (*Review*, § 4).

El motivo por el que la deconstrucción ha sido «generalmente ignorada» por los filósofos analíticos es que persiste en mantener aquellos prejuicios que Wittgenstein echara por tierra, y que Searle sintetiza en dos:

1) que, a no ser que una distinción sea rigurosa y precisa, tal distinción no existe;
2) que, para que algún concepto pueda aplicarse, ha de admitir un procedimiento mecánico de verificación.

Al mantener el prejuicio de que las distinciones teóricas han de ser tajantes y precisas, cuestión de blanco o negro, a los deconstruccionistas se les viene abajo todo el orden conceptual: el habla se convierte en una forma de escritura; la presencia, en un cierto tipo de ausencia; lo marginal, en central; lo literal, en metafórico; la verdad, en ficción; la comprensión, en incomprensión; la salud, en neurosis..., pero no es todo este orden conceptual lo que hay que revisar, apunta Searle, sino aquel rancio prejuicio el que ha de ser descartado. Por otra parte, del segundo prejuicio se sigue la idea de que la intención del autor no puede tener importancia alguna en una teoría literaria consistente, pues carecemos de criterios mecánicos para determinarla. Al no haber un sentido objetivable y completamente determinable en el lenguaje, toda interpretación parece quedar caracterizada por una cierta arbitrariedad: siempre sería posible leer los textos de otro modo, y estaríamos irremediablemente condenados a la indecibilidad y el libre juego de los significantes.

Lo más curioso es que ambos son definidos por Searle como prejuicios «positivistas», es decir, pertenecientes a aquella época a la que nos referíamos en el primer capítulo con el nombre de «concepción heredada»: una época superada por Wittgenstein y Austin, cuando se dejó atrás la fascinación por el rigor y precisión de un lenguaje lógicamente perfecto, abriendo la filosofía al tesoro del lenguaje ordinario; y cuando el olvido de la obsesión por «procedimientos mecánicos de verificación» permitió superar el conductismo, y afrontar desde la filosofía de la

mente los problemas de la consciencia y la intencionalidad. En el momento en que estos principios fueron abandonados por figuras como «Chomsky y Quine, Austin, Tarski, Grice, Dummett, Davidson, Putnam, Kripke, Strawson, Montague y una docena más de escritores de primera línea», dio comienzo en opinión de Searle una verdadera «edad de oro de la filosofía del lenguaje»:

> Sin duda, todas estas teorías pueden estar, en distintos sentidos, equivocadas, ser imperfectas y provisionales, pero en cuanto a claridad, rigor, precisión, amplitud teórica y, ante todo, contenido intelectual, están escritas en un nivel que es considerablemente superior al de la filosofía deconstructiva (*Review*, § 5).[3]

Comparada con estas perlas de la tradición analítica, la deconstrucción aparece como un juego irresponsable que cualquiera podría jugar, incluso aplicándolo contra la propia filosofía deconstructiva (como el propio Searle intenta hacer, sin demasiada fortuna, en algún momento del texto). Un juego que tiene embelesados a gran parte de los teóricos literarios con la idea de que, puesto que no hay diferencia entre textos científicos, históricos y de ficción, y dado que no hay realidad propiamente más allá de los textos, son ellos, los críticos literarios, y no los científicos ni los artistas, los que están encargados de representar el papel protagonista en la cultura occidental.

[3] Hilary Putnam, que manifiestamente se ha mostrado más predispuesto a la posibilidad de establecer un diálogo abierto con planteamientos continentales y *posmodernos*, ha puesto de manifiesto la parcialidad de este juicio de valor: «Aunque estoy agradecido por haber sido incluido en la lista de Searle, me pregunto por el modo particular que tiene de distinguir entre lo que es "debilidad intelectual" y lo que es "filosofía de primera clase" [...]. Si, por otra parte, el crimen del que se acusa a Derrida es la negación de que haya un sentido absoluto, más allá del inmanente, en el que los textos se pongan en relación de referencia con respecto al "mundo real", seguramente Quine se sentaría igualmente en el banco de los acusados, junto con Derrida. De algún modo, el cambio de lenguaje desde "Il n'y a pas de hors texte" a "truth is immanent" transforma a los intelectuales presuntuosos en filósofos de primera clase». «A Comparison of Something With Something Else», *New Literary History*, 17:1, 1985, pp. 71-2.

*The New York Review of Books* publica meses después un breve intercambio acerca del *Review*, donde Louis H. Mackey recrimina a Searle haber hecho una lectura fragmentada, parcial y tendenciosa de la obra de Culler.[4] Las citas, fuera de contexto, habrían estado al servicio de una crítica de mala fe, carente de rigor y mal informada. Ante tal acusación, Searle no retrocede ni un paso en su réplica; por el contrario, prosigue en su denuncia de la deconstrucción, atribuyéndole una triple estrategia retórica, consistente en los tres movimientos siguientes:

1) Mantenimiento de una «evasividad sistemática»: las descabelladas tesis deconstruccionistas nunca son expuestas directamente, sino a través de cláusulas condicionales que las relativizan, impidiendo identificar con claridad la opinión del autor.
2) Estrategia del «Cara, gano yo; cruz, tú pierdes»: al mostrar que un argumento o dato que había sido aducido a favor de la deconstrucción es falso, se sostiene inmediatamente que la alternativa opuesta también sirve para apoyarla.
3) Argumento del «hombre de paja»: se emiten oscuras proferencias carentes de significado literal en tanto que *tipo* que, una vez analizadas en tanto que *caso*, se muestran triviales y vacías.

Ante la queja de Mackey por no haber hecho una lectura mejor predispuesta (*sympathetic*) del texto de Culler, Searle aduce que hay buenas razones para su «falta de simpatía», pues hay «una atmósfera de engaño y falsedad extendida por gran parte (no toda, por supuesto) de la escritura deconstructiva». Lamentablemente, no indica de modo explícito la parte de dicha escritura que escapa a sus objeciones.

[4] «An Exchange on Deconstruction», *The New York Review of Books*, 31:1, 2/2/1984.

## *Apología de la deconstrucción*

En 1987, es decir, cinco años después de la aparición de la reseña sobre Culler, Derrida acepta participar en una entrevista epistolar con Gerald Graff que llevaría por título «Afterword: Toward An Ethic of Discussion» («Epílogo: hacia una ética de la discusión»), y se publicaría junto con una recopilación de textos que incluía *Sec, Limited* y un resumen del *Reply* de Searle –dada la negativa de éste a reeditarlo. En la entrevista Derrida da muestras de haber leído la reseña, y asume el reto de redirigir la cuestión hacia la deconstrucción en general, contribuyendo al descentramiento de Austin con respecto al centro de gravedad de la discusión. La entrevista resulta algo desordenada, sin un orden temático claro. En lo que sigue dividiremos las cuestiones que allí fueron abordadas en dos bloques: en el presente apartado analizaremos el aspecto teórico de la discusión, acerca de la validez y el valor de los métodos deconstructivos (no entrando nuevamente en cuestiones que ya hayan sido tratadas en capítulos anteriores, para evitar la redundancia), y dejaremos para el siguiente la reflexión derridiana sobre el carácter violento y agresivo que adoptó el intercambio, cuyas razones buscaremos en el último capítulo.

En una apreciación que podría resultar desconcertante para aquellos que sólo conocen a Derrida de oídas, el francés afirma taxativamente en el *Afterword* su convicción en un prejuicio que Searle le había acusado de tener:

> Todo concepto que aspire a tener algún rigor ha de implicar de un modo u otro la alternativa del «todo o nada». Incluso si en la «realidad» o en la «experiencia» todo el mundo cree que sabe que no hay nunca «todo o nada», un concepto se determina a sí mismo sólo de acuerdo con un «todo o nada». Incluso el concepto de «diferencia de grado», el concepto de relatividad, está, en tanto que concepto, determinado de acuerdo con la lógica del todo o nada, del sí o no: diferencias de grado *o* no diferencias de grado. Es imposible o ilegítimo formar un *concepto filosófico* fuera de esa lógica del todo o nada (*Afterword*, pp. 116-7).

Si Searle sostuviera *seriamente* que sus apreciaciones no son precisas ni rigurosas,

> el aparato completo de distinciones sobre el que está basado su discurso se derretiría como la nieve bajo el sol. A cada palabra habría que añadir «un poco», «más o menos», «hasta cierto punto», «más bien»; y, además, lo literal no dejaría de ser en cierto modo metafórico, la «mención» no dejaría de confundirse con el «uso», lo «intencional» con lo «inintencional», etc. (*Afterword*, p. 124).

La teoría de los actos de habla, diga lo que diga su autor más prominente, ha de buscar una distinción precisa y determinante entre lo que es una promesa y lo que no, y para ello Searle ha de acudir a la controvertible distinción entre el plano teórico idealizado y la «vida real»: concepto inasible y falaz que, en realidad, emerge por necesidad interna de la propia teoría. Por ejemplo, en *Review*, Searle había sostenido que con su teoría no pretende establecer una distinción tajante entre lo que es una promesa y lo que no lo es, algo con lo que Derrida no está de acuerdo:

> Si la teoría de los actos de habla (y siempre habría que añadir: en la forma que le da Searle, que está lejos de ser su único y exclusivo representante) no aspira a «alcanzar algún tipo de línea divisoria precisa entre lo que es una promesa y lo que no lo es», ¿qué es lo que hace exactamente? Teniendo en cuenta además que esta extraña afirmación debería ser válida acerca de *todo* acto de habla, y no sólo para la promesa, que aquí no es más que un ejemplo particular. Si uno no busca, y por lo tanto no encuentra, ninguna «línea divisoria precisa», ¿cómo podrá una promesa estar determinada? ¿Cómo se podrá proceder a la «idealización del concepto analizado»? ¿Cómo podrá «el centro del concepto de prometer» diferenciarse de «todos los distintos tipos de casos marginales»? (*Afterword*, p. 125; Derrida está citando *Actos de habla*, pp. 64 y *ss.*).

Aunque en la «vida real» no acontezcan casos puros de actos ilocutivos, la teoría los concibe desde una hipotética situación de pureza, en la que todos los elementos que habrían de

concurrir en ellos están plenamente presentes, y en la que por tanto aquellos casos en los que no lo estén han de ser marcados, excluidos, marginados, considerados anormales e imperfectos.[5] Y ello es así principalmente por la concurrencia del concepto de *intencionalidad*, que siempre por principio aspira a la totalización presente, pues él mismo está concebido como presencia ante la mente de algo distinto de ella misma, como identidad perfecta e inmaculada entre intención y expresión.

Un ataque clásico o convencional a la teoría de los actos de habla habría consistido en criticar con escepticismo la presuposición de que la vida real haya de ceñirse a ella, o en sospechar acerca de la validez epistemológica de los datos que la sustentan. Este tipo de ataque es el que aparentemente identifica Searle en los textos de Derrida, cuando equipara su crítica con el prejuicio conductista y positivista según el cual todo aquello que conozcamos acerca del lenguaje ha de ser comprobable mediante «procedimientos mecánicos». Pero el ataque de Derrida es de un tipo muy distinto: para él es la estructura misma del orden conceptual lo que resulta discutible, algo que, paradójicamente, lo aproxima enormemente a ese segundo Wittgenstein que Searle considera su propio referente. El concepto de iterabilidad, en ese sentido, pretende mostrar la imposibilidad de todo concepto de establecerse definitivamente según su propia lógica interna: ningún concepto, ni mucho menos el de intencionalidad, puede sencillamente ser pensado y aplicado con completa pureza, porque todo concepto implica iteración: reaparición de lo mismo en contextos diversos, no previsibles de antemano. Y se trata de una iteración que, a diferencia de lo que sostiene Searle, no es sólo *repetición*: no basta con señalar que

[5] La opinión de Searle en *Review* es exactamente que «una teoría precisa de un fenómeno indeterminado tiene como condición de adecuación la caracterización precisa de dicho fenómeno, en tanto que indeterminado; y una distincion no es menos una distinción por permitir un conjunto de casos relacionados, marginales y divergentes» (p. 78). La precisión habría de estar en la teoría, no en el fenómeno mismo. Sin embargo, para alcanzar tal precisión, el fenómeno habría de ser idealizado; ahí es donde ataca la crítica de Derrida.

algo ya acontecido, el signo lingüístico, *vuelve* a acontecer, sino que toda aparición está necesariamente contaminada y alterada por el propio hecho de ser repetible, ya que su significado y su sentido, su validez y función en el sistema, no dependen sólo de ella misma, de su capacidad para volver a acontecer, sino de los elementos contextuales entre los que aparece, y que no son ella misma. La iterabilidad no es sólo posibilidad de repetición, sino necesidad ineludible de alteración y contaminación:

> No hay idealización sin iterabilidad (identificativa); pero por la misma razón, por razones de iterabilidad (alterante), no hay idealización que se mantenga pura a sí misma, a salvo de toda contaminación (*Afterword*, p. 119).

Esta imposibilidad conceptual, que no empírica, subyace a toda idealización y a toda teoría; pero, como señalábamos en el capítulo precedente, es especialmente virulenta cuando lo que está en juego es una teoría acerca del lenguaje mismo, puesto que toda teoría es, a su vez, lenguaje. Y sus implicaciones, en opinión del francés, son demoledoras para la obsesión cientificista de Searle:

> No puede haber una analogía rigurosa entre una teoría científica, cualquiera que sea, y una teoría del lenguaje, por las diversas razones que indico. No excluyo la posibilidad de que esto lleve a consecuencias extremas, pero a mi vista esto no es obscurantista ni anticientífico; al contrario, no está claro que lo que llamamos lenguaje o actos de habla pueda alguna vez llegar a estar exhaustivamente determinado por una ciencia o teoría completamente objetiva (*Afterword*, p. 118).

Ahora bien: dado que no se trata de la objeción escéptica clásica, positivista o conductista, acerca de la imposibilidad de acceder epistémicamente a la posición de primera persona, la crítica que hace Derrida al concepto de intencionalidad no pretende simplemente negarlo en beneficio de explicaciones supuestamente más accesibles y objetivas. Por el contrario, el concepto de intencionalidad conserva su lugar en la compren-

sión derridiana del lenguaje: permanece ahí como un gran enigma central que exige ser pensado. Lo que sí ha perdido es aquella capacidad que se le presupuso de ser fundamento definitivo de la explicación del lenguaje y de la experiencia, punto de apoyo de una teoría que aspirara, siquiera idealmente, a describir su objeto como si estuviera todo él presente, a un tiempo, ante nuestra vista; una teoría que sólo por limitaciones parciales y circunstanciales no podría, de momento, captar y controlar plenamente aquello de lo que trata.

Si el concepto de intencionalidad carece de base autosuficiente, y no puede sostenerse por sí mismo ni siquiera en la idealizada situación de la teoría, ¿qué es la interpretación? ¿Qué es la lectura, por ejemplo, cuando no cabe encontrar en su extremo el pleno sentido pensado y expresado por su autor? Si el sentido de lo dicho no es un *hecho*, hacia cuya dilucidación se dirija la lectura, ¿cómo evitar aquella posición que se ha atribuido a Derrida en incontables ocasiones, a saber, que *todo vale* en la lectura de los textos? Él mismo es bien tajante al respecto: «yo nunca propuse "una especie de elección de 'todo o nada'" entre la pura realización de la auto-presencia y el completo libre juego de la indecibilidad» (*Afterword*, p. 115). No se trata de que, una vez que el concepto de intención ha desaparecido de la escena, quede vía libre para que cualquier texto pueda decir cualquier cosa. Entre la pura y perfecta determinación del sentido intencional como *hecho*, a lo que parece aspirar Searle, y su completa indeterminación, que abriría una libertad absoluta al intérprete a la hora de atribuir sentidos, debe haber *algo*, un espacio que Derrida pretende explorar sin quedar aprisionado en la dialéctica del todo o nada, escapando una vez más a la lógica del tercio excluso. Lo que él defiende no es una completa libertad a la hora de atribuir significados, sino la existencia de «una cierta holgura constitutiva» en todo texto, una indecibilidad imposible de superar por mucho que imaginemos la concurrencia de elementos del contexto que podrían idealmente estar presentes ante nosotros, los intérpretes. No se trata de que, en teoría, el acto de comunicación tenga *un* senti-

do determinado pero, en la práctica, no podamos encontrarlo (al no estar «presente» ante nosotros la intención del autor); la cuestión es que ni siquiera en la más pura de las teorías puede ser apresado y controlado a la perfección dicho sentido.

Searle considera que, en los casos «ideales» (que, no se sabe cómo, acaban confluyendo en su teoría con los casos «normales») esa captación del sentido sí es posible en plenitud, y por tanto determinable como hecho objetivo. Derrida, en cambio, sostiene que en la base de toda atribución de sentido está el olvido de que lo dicho o escrito podría haber significado algo distinto, si hubiéramos aceptado otras presuposiciones interpretativas. Puesto que la noción de contexto no puede ser acotada o limitada, ni en la teoría ni en la práctica, toda interpretación está siempre sustentada en la *decisión* de asumir un contexto determinado. Toda interpretación se apoya sobre esa decisión previa, y tal decisión no es la constatación de un *hecho*, sino más bien la puesta en práctica de un supuesto derecho; un ejercicio de poder, más o menos explícito, por el que se imponen ciertos criterios hegemónicos en un momento dado:

> La reconstitución de un contexto nunca puede ser perfecta e irreprochable, a pesar de que se trate de un ideal regulativo en la ética de la lectura, de la interpretación o de la discusión. Pero desde el momento en que este ideal es inalcanzable, por razones que son esenciales [...], la determinación, o incluso la redeterminación, la simple rememoración de un contexto nunca es un gesto neutro, inocente, transparente, desinteresado (*Afterword*, p. 131).

A todo acto interpretativo siempre subyace una cierta *política*, un ejercicio de fuerza y poder: a todo copyright, una ley que lo sustenta; a toda firma, un notario que la garantiza; y a toda ley y todo notario, un juez, unas fuerzas del orden, un ordenamiento político que los defienden y los imponen. Dicho orden no tiene por qué ser necesariamente represivo, pero lo que sí tiene que ser necesariamente es *político*, y no fruto de un descubrimiento científico o teórico neutro, objetivo y suscepti-

ble de ser impuesto a cualquiera por la supuesta *verdad* que en él se manifiesta. Incluso la interpretación más pretendidamente aséptica (el *commentaire redoublant* que analizaremos en el capítulo siguiente) ha de estar asentada sobre presupuestos que en realidad son discutibles, y que asumimos sin que nos ofrezcan una certeza inquebrantable ni evidente.

De todo ello se sigue que las nociones de interpretación y de verdad –al tratarse de conceptos intencionales acerca de *algo*– se sustentan sobre la asunción de contextos que, por muy estables que parezcan, no son definitivos ni inmutables. A no ser que tomemos consciencia de las *ficciones legítimas* que están en la base de ese orden social –y con ello asumamos como algo inevitable el papel central de la política en las prácticas interpretativas y cognoscitivas–, es decir, a no ser que asumamos la deconstrucción como un reto ineludible, las peligrosas prácticas ejercidas por los teóricos del lenguaje, prácticas como la exclusión de lo marginal y la búsqueda de la pureza, extenderán sus tentáculos hasta llegar a esa «vida real» en la que supuestamente estábamos a salvo.

## *Hacia una ética de la discusión*

En el propio debate académico que tuvo lugar entre nuestros autores se hace patente esa base de relaciones de poder y convenciones sociales que, en opinión de Derrida, sustenta las nociones de interpretación y de verdad. Su interés prioritario al aceptar la entrevista, como quedó de manifiesto en el subtítulo del *Afterword*, fue discutir la posibilidad de una «ética de la discusión» capaz de regir los enfrentamientos en el seno de la universidad:

> La violencia, política o de cualquier tipo, que se manifiesta en las discusiones académicas o en las discusiones intelectuales en general, ha de ser reconocida. Al decir esto no estoy sosteniendo que dicha violencia deba ser desatada o simplemente aceptada. Estoy ante todo pidiendo que intentemos reconocerla y analizarla del

> mejor modo que podamos, en sus variadas formas: patente o encubierta, institucional o individual, literal o metafórica, cándida o hipócrita, de buena o de mala fe (*Afterword*, p. 111-2).

Derrida reconoce la «agresividad» de su contrarréplica, aunque la justifica por la «brutalidad» con la que Searle lo atacó, tanto en *Reply* como en *Review*, realizando una lectura carente de buena fe, lucidez y rigor. Su propia agresividad y malicia a la hora de escribir *Limited* estaban justificadas además por una doble estrategia de escritura –a la que también volveremos en el capítulo siguiente– según la cual, por una parte, pretendía argumentar desde un punto de vista convencional y, por otra, actuar al nivel de las fuerzas no discursivas que subyacen al debate, trastornando con una retórica perversa la inocente confianza de su oponente en el lenguaje plenamente literal y directo («era como si estuviera diciéndole a Searle, *además*: intenta interpretar este texto también con tus categorías», *Afterword*, p. 114).

Esa compleja y desconcertante manera de escribir es probablemente lo que condujo a Foucault a calificar el estilo derridiano como «oscurantismo terrorista», según una conversación referida por Searle en *Review*:

> El texto está escrito de modo tan oscuro que no puedes averiguar exactamente cuál es su tesis (de ahí el «*obscurantisme*»), y cuando uno lo critica, el autor dice «*Vous m'avez mal compris; vous êtes idiot*» (de ahí el «*terroriste*») (*Review*, § 2).

Derrida sospecha de la autenticidad de esta acusación privada y auricular –«No sé si el hecho de que se lo cite en francés basta para garantizar la autenticidad de una cita, cuando concierne a una opinión privada» (*Afterword*, p. 158)– y se defiende de ella atacando a su oponente con sus propias armas:

> Aquellos que desean simplificar a toda costa, y que se rasgan las vestiduras al hablar de oscuridad porque no reconocen la falta de

> claridad de su buena *Aufklärung*, son a mis ojos los peligrosos dogmáticos y tediosos oscurantistas. No menos peligrosos son aquellos que (por ejemplo, en política) desean depurar a toda costa (*Afterword*, p. 119).

Cuando los primeros se unen a los segundos, es decir, los académicos obsesionados con la claridad a los políticos obsesionados por la pureza, el efecto puede ser devastador. En una nota cuanto menos interesante, Derrida ofrece un ejemplo perfecto de cómo se intentó ejercer esa violenta política purificadora sobre su propia persona, haciendo uso precisamente de aquella discutible cita:

> Autorizándose a ella misma a su vez con el mismo juicio de autoridad, y citando esta misma cita inverificable, la Halleck Professor of Philosophy de Yale, miembro del Instituto Internacional de Filosofía, integrante de la Academia Americana para las Artes y las Ciencias, Directora de la Asociación Americana de Filosofía (1976-83), Presidenta de la Asociación para la Lógica Simbólica (1983- ), la Sra. Ruth Barcan Marcus, escribió al Gobierno Francés (Ministro de Estado, Ministro de Investigación y Tecnología) el 12 de marzo de 1984, para protestar por mi designación (en realidad, elección unánime por mis colegas) para el cargo de Director del Colegio Internacional de Filosofía (*Afterword*, p. 158).

En opinión de Derrida, en casos como éste

> estamos ciertamente confrontados con cadenas de prácticas represivas y con la política en sus formas más básicas, en los límites entre la presunta libertad académica, la prensa y el poder del Estado. La dimensión internacional de esta política represiva (una especie de «interpol») es manifiesta, y podría presentar más pruebas (*Afterword*, p. 159).

Paradójicamente, aquellos que apelan a una verdad no deconstruible sólo son capaces de defenderla en última instancia

apelando al orden político, es decir, a instancias externas al ámbito de la discusión académica, a las que se requiere el ejercicio de un poder represivo que permita mantener el *statu quo* académico.

En 1992 volvió a repetirse una situación similar, en esta ocasión con mayor revuelo: Barry Smith, junto con otros 17 eminentes especialistas en filosofía (entre los que se contaban W. O. Quine, David Armstrong, Kevin Mulligan o, de nuevo, R. B. Marcus) publicaron una carta en el *Times* de Londres (6 de mayo) y otros diarios de tirada internacional para protestar por la concesión a Derrida de un doctorado *honoris causa* por la Universidad de Cambridge.[6] En opinión de estos autores, aunque se considere a sí mismo como un filósofo, la influencia de Derrida «se ejerció en general, y casi únicamente, en ámbitos externos a la filosofía: en departamentos de estudios de cine o de literatura francesa o inglesa». No consideraban que su obra, «cargada de falacias lógicas», alcanzara «los estándares de claridad y rigor» que lo harían merecedor de tal reconocimiento; algo que, finalmente, no impidió que el título honorífico le fuera otorgado.

Frente a este recurso al orden político para regir y *purificar* las discusiones intelectuales, Derrida apelará en textos posteriores a la necesidad de una «universidad sin condición»: un ámbito en el que nada esté a resguardo de ser cuestionado, y donde se respete «un derecho primordial a decirlo todo, aunque sea como ficción y experimentación del saber, y el derecho a decirlo públicamente, a publicarlo».[7] No es en la hipócrita negación del poder como sustento de la verdad, sino en su aceptación como fundamento ineludible de todo acto discursivo, donde reside la posibilidad de un pensamiento libre.

[6] Un año antes, Kevin Mulligan había plasmado sus críticas del estilo derridiano en «How not to read: Derrida on Husserl», *Topoi*, 10:2, 1991, pp. 199-208. Sobre aquel incidente ver J. Derrida: «Mnemosyne», *Memorias para Paul de Man*, Barcelona, Gedisa, 1998, n5.

[7] *Universidad sin condición*, *op. cit.*, p. 14.

*Las invasiones bárbaras*

Un año después del sonoro episodio de Cambridge, Searle publica en *Daedalus* un artículo –«Rationality and Realism, What is at Stake?» (*op. cit.*, *RR* en adelante)– donde decide plantar cara abiertamente a los ataques de la «subcultura» contemporánea del *posmodernismo*.[8] En su opinión, el modelo de universidad que ha sido dominante desde los orígenes de la cultura europea hasta la actualidad está en peligro: un modelo basado en ciertos principios, que constituyen los pilares fundacionales de toda la Tradición Racionalista Occidental:

> Hay una concepción de la realidad, y de las relaciones que se establecen entre la realidad por una parte y el pensamiento y el lenguaje por otra, que tiene una larga historia en la tradición intelectual occidental. De hecho, esta concepción es tan fundamental que hasta cierto punto define esa tradición. Implica una concepción muy particular de la verdad, la razón, la realidad, la racionalidad, la lógica, el conocimiento, la evidencia y la prueba. Sin mucha exageración, puede describirse esta concepción como «la Tradición Racionalista Occidental» (*RR*, p. 57).

Esos principios –muchos de ellos «esenciales para cualquier cultura exitosa», en la medida en que afectan a la propia supervivencia (*RR*, p. 58)– quedan concretados en seis:

1) La realidad existe independientemente de las representaciones humanas (*RR*, p. 60).

[8] Searle ya había iniciado esta defensa en «The Storm Over the University», *The New York Review of Books*, 37:19, 6/12/1990, artículo que promovió dos discusiones en la misma revista: la primera, con Gerald Graff, George Levine y Barbara Herrnstein Smith («"The Storm Over the University": An Exchange», 38:4, 14/2/1991) y la segunda únicamente con Graff («"The Storm Over the University": A Further Exchange», 38:9, 16/5/1991). Ver también de Searle «Is There a Crisis in American Higher Education?», *The Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, 46:4, enero de 1993, pp. 24-47.

2) Al menos una de las funciones del lenguaje es comunicar significados desde los hablantes hacia los oyentes y, en algunos casos, estos significados permiten que la comunicación esté referida a objetos y estados de cosas en el mundo que existen con independencia del lenguaje (*RR*, p. 61).
3) La verdad es una cuestión de exactitud en la representación (*RR*, p. 62).
4) El conocimiento es objetivo (*RR*, p. 66).
5) La lógica y la racionalidad son formales (*RR*, p. 67).
6) Los estándares intelectuales no están a disposición de cualquiera. Hay criterios de logro y excelencia intelectual que son objetiva e intersubjetivamente válidos (*RR*, p. 68).

Más que tesis o teorías explícitas, como desarrollará en *La construcción de la realidad social* (*op. cit.*, cap. VI), estas ideas constituyen elementos del trasfondo, inscritas en nuestras formas de vida más cotidianas y reflejadas en nuestras prácticas intelectuales, aunque ello no ha evitado que, en cierto modo, siempre hayan estado en cuestión –pues uno de los rasgos distintivos de la Tradición Racionalista Occidental es su capacidad de ejercer la autocrítica y cuestionar sus propios fundamentos. Pero la novedad de la situación actual es que los principios fundacionales no están siendo cuestionados por la limitación que nos es constitutiva como seres humanos, y que nos impide alcanzarlos en plenitud –algo de lo que ha sido bien consciente la propia Tradición–, sino en tanto que ideales regulativos. No están siendo denunciados por ser inalcanzables, sino por ser supuestamente injustos y arbitrarios instrumentos de opresión política. Frente a dicha opresión, y bajo el influjo de pensadores como Derrida o Rorty, cierta lectura de Kuhn y, en menor medida, de Foucault, la «izquierda nietzscheizada» –expresión que Searle hereda de Allan Bloom– está tomando el control de los departamentos de humanidades más *débiles* del espectro académico americano, supeditando los proyectos de investigación, de modo más o menos explícito, a ciertas agendas políticas –como ocurre, en su opinión, con la proliferación de

los *Women Studies*, los *Chicano Studies*, los *Gay and Lesbian Studies*, los *African American Studies*, y otros casos semejantes (*RR*, p. 74).

Erigido en defensor de la cultura y la civilización occidental, abanderando una heroica cruzada contra los apóstoles del *todo vale*, Searle reivindica la filosofía analítica como única garante de la racionalidad, la verdad, la coherencia y la claridad. Hasta ahora, la hegemonía de dicha escuela había sido incuestionable en los países de habla inglesa,[9] aunque, como señala Searle en otro lugar con cierta amargura, parece estar condenada al declive:

> La filosofía analítica ha llegado a ser no sólo dominante sino intelectualmente respetable y, como todos los movimientos revolucionarios exitosos, ha perdido parte de su vitalidad como efecto de su propio éxito. Dada su demanda constante de racionalidad, inteligencia, claridad, rigor y autocrítica, no parece que pueda vencer indefinidamente, por el simple motivo de que estas exigencias son un coste demasiado alto para mucha gente.[10]

Ahora bien: lo que está planteando Searle en *RR* va más allá del problema de la filosofía analítica, pues afecta por completo a la Tradición Racionalista Occidental, identificada –al menos «hasta cierto punto»– con la tradición intelectual de Occidente en su conjunto (dando la impresión de que cualquier pensador que haya cuestionado sus principios es, en cierto modo, un intruso advenedizo). Ante esta situación, no es la intención de Searle defender esos principios con argumentos sólidos y convincentes pues, para que tales argumentos fueran aceptados y pudieran funcionar, habrían de ser aceptados esos mismos principios:

[9] Alegando como autoridad precisamente a Searle, Hans-Johann Glock se atreve a afirmar que esta hegemonía de la analítica se extiende a *toda* la filosofía occidental (*op. cit.*, p. 1).

[10] «Contemporary Philosophy in the United States», en Bunnin, N. y Tsui-James, E.P. (eds.): *The Blackwell Companion to Philosophy*, Oxford, Blackwell, 2003, p. 21.

> La situación es similar a una ocurrencia muy común de los años 60: «Cuál es tu argumento para la racionalidad?» La noción de argumento ya presupone estándares de validez, y por tanto racionalidad. [...] Puedes mostrar que ciertos cánones de racionalidad son auto-engañosos, o inconsistentes, pero no hay modo de «probar» la racionalidad (*RR*, p. 80).

De manera que da la impresión de que Searle contraataque ofreciendo precisamente aquello que critica: «eslóganes y gritos de guerra» (*RR*, p. 78), recogidos en una especie de *credo* de ineludible aceptación a la hora de pasar a formar parte de pleno derecho de la intelectualidad no degenerada. Searle se ubica así muy alejado de los planteamientos de *Universidad sin condición*, si no en sus antípodas. Su actitud adopta un tono aún más perentorio en otro artículo posterior poco conocido donde, apelando a su experiencia como miembro del Consejo Nacional de Financiación de las Humanidades (National Council of the National Endowment for the Humanities), acusa a los representantes del posmodernismo de «hipocresía y engaño» al recibir fondos de instituciones que habrían de promover el conocimiento y el saber, proponiendo la retirada paulatina de dichos fondos:

> Es perfectamente legítimo, y de hecho deseable, que los profesores de Filología Inglesa, así como los de cualquier otra disciplina, se impliquen en cualesquiera actividades políticas que les apetezca. Pero no es por eso por lo que se les está pagando. No es eso lo que las agencias de financiación tienen en mente cuando establecen y mantienen esos departamentos. [...] Mi modesta propuesta es simplemente ir eliminando estos departamentos, revistas y estructuras institucionales, que no pueden justificarse por criterios a los que oficialmente se someten, pero que en la práctica rechazan y socavan.[11]

En cualquier caso, con respecto a lo que aquí nos ocupa –que es el debate explícito con Derrida–, en *RR* no hay propia-

[11] «Postmodernism and Truth», *2B: a Journal of Ideas*, 13, 1998, p. 87.

mente análisis ni discusión alguna de su interpretación de los actos de habla ni de ningún otro aspecto concreto de su filosofía, sino sólo una crítica maniquea de un Derrida estereotipado, caricaturizado incluso, cuya bárbara invasión de la escena intelectual norteamericana ha extendido peligrosamente la decadencia del viejo continente. Por si el lector considera que hablar de «caricaturización» es exagerado, reproducimos el siguiente fragmento:

> Por ejemplo, supón que llamo a mi mecánico para averiguar si ya me ha arreglado el carburador; o que llamo al médico para que me dé el informe de mi reciente análisis clínico. Ahora, supón que he dado con un mecánico deconstruccionista, e intenta explicarme que el carburador en cualquier caso no es más que texto, y que no hay nada de lo que hablar aparte de la textualidad del texto. O supón que he dado con un médico posmoderno, que me explica que la enfermedad es esencialmente un constructo metafórico (*RR*, p. 81).

Echando así mano de instrumentos retóricos de bajo nivel, más propios de una conversación callejera que de un artículo serio y riguroso, Searle pretende mostrar que las opiniones de Derrida o Rorty son inconsistentes con las prácticas lingüísticas ordinarias. Pero las posiciones de los adversarios aparecen como borrosos clichés, y el debate parece haber degenerado irremediablemente. En el caso de Derrida, a diferencia de Rorty o Kuhn, su obra no es citada ni una vez; identificado con el tosco estereotipo del que tantas veces ha intentado zafarse, el francés queda reducido a una parodia de sí mismo. Consciente de la simplificación a la que está sometiendo el tema, Searle apunta al final del artículo que:

> En cualquier caso, hay un peligro endémico en cualquier representación de este tipo. Estás casi forzado a presentar las cuestiones con mayor claridad y simplicidad de la que realmente les corresponde. A la hora de describir el fenómeno, tienes que for-

> mular tesis más o menos claras para ambos bandos: la subcultura de la universidad tradicional y la subcultura del posmodernismo. En cualquier caso, la gente en la vida real, en ambos bandos, tiende a ser ambivalente e incluso confusa. A menudo no están muy seguros de lo que piensan efectivamente (*RR*, p. 82).

Es decir: que si algún intelectual considera que no encaja en los simplificados estereotipos que el artículo le plantea, es que no tiene las ideas claras.

### *Los descontentos de la teoría literaria*

Encontramos la última escena de este prolongado desencuentro en un artículo que, al igual que *Review* y *Afterword*, tiene cierto carácter indirecto: Searle sigue sin dedicar un texto completo a replicar a Derrida, lo cual le concedería demasiada importancia, y por ello lo esquina en un artículo ecléctico, «Literary Theory and Its Discontents» (*op. cit.*, *LT* en adelante), en el que agrupa una serie de críticas diversas contra algunos teóricos literarios. El texto, bastante más argumentativo y detallado que los anteriores, aparece publicado en francés en 1993 y en inglés, con una adición final, en 1994.[12] A pesar de que su primera versión fuera ofrecida como conferencia en 1987, es decir, un año antes de que se publicara la compilación de Graff, ésta aparece ya profusamente citada en ambas versiones impresas.

La intención de Searle en *LT* es refutar tres posiciones en teoría literaria que no sólo no comparten nada entre sí, sino que en muchos sentidos son completamente opuestas: por una parte, la concepción del significado de los textos sostenida por Stanley Fish (al menos durante algún tiempo), según la cual la interpretación depende totalmente de la respuesta del lector;

[12] La versión francesa apareció en el monográfico acerca de la división entre analíticos y continentales de la *Stanford French Review* (17, 2-3, 1993, pp. 221-56), bajo el título: «La théorie littéraire et ses bévues philosophiques». Haremos referencia a la edición inglesa antes citada.

por otra, la concepción opuesta de Stephen Knapp y Walter Michaels, según los cuales el significado de los textos depende total y exclusivamente de la intención de su autor; y, finalmente, «el más oscuro de los casos» (*LT*, p. 657), la posición derridiana que sostiene que los significados son indecidibles y radicalmente indeterminables. Posturas tan divergentes pueden ser criticadas en un mismo artículo porque todas ellas tienen en su raíz el mismo problema: la ignorancia de «principios y distinciones que están comúnmente aceptadas en lógica, lingüística y filosofía del lenguaje» (*LT*, p. 637), y la intención de Searle en el artículo es ilustrarlos al respecto ya que,

> si captas bien ciertos principios y distinciones fundamentales acerca del lenguaje, entonces muchas de las cuestiones que parecen terriblemente penetrantes, profundas y misteriosas en teoría literaria tienen soluciones más bien simples y claras (*LT*, p. 639).

Aunque al comienzo Searle anuncia media docena de principios, finalmente analiza ocho (a la mayoría de los cuales ya nos hemos referido en momentos anteriores): el trasfondo; la distinción entre identidad de ejemplar e identidad de tipo; entre frases y emisiones; entre uso y mención; la composicionalidad del lenguaje; la diferencia entre el significado de la frase y el significado del hablante; la necesidad de distinguir entre problemas ontológicos y epistemológicos; y, finalmente, la inidentidad entre propiedades sintácticas y físicas. Analizaremos a continuación estas cuestiones centrándonos en las novedades que aportan al debate.

*LT* comienza haciendo una apología explícita de aquella vaguedad conceptual que Derrida había criticado en el *Afterword*: los conceptos de la filosofía del lenguaje, tal y como ya apuntó en *Review*, no tienen por qué tener límites tajantes, pues los estados intencionales que los sustentan carecen de la «pureza cristalina» que algunos les presuponen. Ésta es una concepción prewittgensteiniana que él considera superada, y uno de los motivos es la importancia de la noción de trasfondo –que,

en nuestra opinión, debería haber sido central en el debate desde el principio, si ambos contendientes hubieran tenido bien claro el motivo de su desencuentro. La idea se recordará del capítulo tercero: según Searle, la intencionalidad de nuestro lenguaje no es interpretable teniendo en cuenta únicamente la semántica desde un punto de vista abstracto, sino que es preciso tomar en consideración una serie de habilidades y capacidades no intencionales, un saber-hacer que nos permite dar sentido a lo que decimos. El ejemplo clásico era el siguiente: para saber lo que significa «cortar la tarta» no basta con mirar un diccionario, sino que es preciso aprender en qué consiste *hacer* tal cosa, ya que «cortar» ha de ser interpretado de modo muy distinto en otras ocurrencias –como «cortar el césped» o «cortar el agua»– que, no obstante, comparten un mismo significado literal. Las infinitas interpretaciones que permiten los significados literales de las palabras siempre han de ser limitadas por nuestro saber-hacer preintencional.

Se trata de una idea –cuyos antecedentes están en Hume, Nietzsche y, sobre todo, Wittgenstein– que, según el propio Searle manifiesta, no está tan «comúnmente aceptada» como a él le gustaría (comenzamos así con una excepción esta enumeración de principios *generalmente establecidos*). Su efecto es que «no haya cosas tales como estados intencionales con el tipo de pureza que les atribuyeron los autores que han escrito sobre la intencionalidad en la tradición fenomenológica, como Husserl» (*LT*, p. 642): los significados de las palabras no están cristalinamente «presentes» ante nosotros, porque el trasfondo que los hace posibles no es a su vez un contenido intencional de la consciencia, sino un modo de relacionarse con las cosas. Por ese motivo, la acusación hecha por Derrida contra la teoría de los actos de habla, por su supuesta tendencia a postular la plena presencia de los contenidos intencionales, es, en opinión de Searle, completamente injusta, pues él sería el primero en aceptar, siguiendo a Wittgenstein, que no existe dicha autopresencia cristalina. En este sentido, Searle llega a sostener lo siguiente:

> Es una consecuencia de mi planteamiento que el significado y la intencionalidad tienen una forma de indeterminación mucho más radical de la que Derrida puede concebir, porque no pueden funcionar independientemente en absoluto: sólo pueden funcionar en relación con un Trasfondo no representacional (*LT*, p. 659).

Salta a la vista que, como ya apuntamos en su momento, la noción de trasfondo contiene un germen de relativismo cultural, y que puede aparecer como una limitación intrínseca para el pleno desarrollo de una teoría del lenguaje. No obstante, Searle quisiera atajar esas interpretaciones desde el principio: no hay relativismo cultural alguno porque, como ya vimos en el tercer capítulo, el trasfondo no es más que un *hecho objetivo* acerca de nuestros cerebros, nuestros cuerpos y nuestras sociedades. Y no implica en absoluto una limitación teórica en el análisis del lenguaje, sino más bien todo lo contrario: es uno de los elementos esenciales a considerar cuando está en juego la intencionalidad lingüística y, en general, la intencionalidad de nuestros estados mentales. No es un obstáculo para la teoría, sino su condición de posibilidad –siempre que seamos capaces de asumir una concepción postwittgensteiniana de la noción de teoría. El principio de expresabilidad, por ejemplo, no está afectado por el problema del trasfondo por el sencillo motivo de que siempre es posible *decir* lo que *queremos decir*, dada la concurrencia del trasfondo adecuado:

> Comoquiera que esté dado un conjunto de capacidades de Trasfondo y una Red de intencionalidad, incluido un dominio de un aparato lingüístico compartido entre hablante y oyente, el significado y la comunicación pueden estar completamente determinados. Cuando me quejo por el calor o pido una hamburguesa soy, en general, capaz de hacerlo sin ambigüedad o vaguedad, ni mucho menos indeterminación. Dentro de los límites establecidos por las condiciones de posibilidad del acto de habla, puedo decir lo que quiero decir y expresar lo que quiero expresar [*I can say what I want to say and mean what I want to mean*] (*LT*, p. 659).

*¿Dónde está el significado?*

Para apuntar que la noción de iterabilidad está mal definida en la obra de Derrida, Searle trae nuevamente a colación la distinción entre identidad de tipo (*type*) e identidad de ejemplar (*token*), afinando algo más la crítica que ya apareciera en *Reply*. El francés está claramente equivocado, en su opinión, porque considera que las «marcas» y los «signos» pueden ser iterados, cuando en realidad lo que es iterado o repetido no son las propias marcas ni los propios signos, en tanto que ejemplares físicos, sino los tipos bajo los que caen. Esta identificación explícita de los ejemplares o *tokens* con los objetos físicos, como se pone de manifiesto en *La construcción de la realidad social* (*op. cit.*, cap. IV), es de suma importancia para Searle, porque marca una vez más el límite del relativismo cultural: por mucho que, mediante el uso del lenguaje y otras instituciones convencionales, podamos dotar de significados e intencionalidad a las palabras y los objetos, es esencial resaltar que la existencia de éstos es un hecho bruto, físico, no dependiente de nuestro lenguaje ni de nuestras convenciones: los sonidos o los trazos de tinta no son iterables, sino individuales en su acontecer, e independientes de cómo los consideramos o clasificamos.

Otro de los principios que señala Searle en su artículo está relacionado con esta apreciación: «la sintaxis no es intrínseca a la física». Aunque todo signo tiene una realización física, las categorías sintácticas no son categorías físicas: «No hay, por ejemplo, propiedades acústicas, químicas, gravitacionales, electromagnéticas, etc. que todas y cada una de las frases en inglés hayan de tener en común» (*LT*, p. 648). Lo que sí tienen en común es que todas ellas están regidas por un sistema de convenciones, y esto nos lleva a las cuatro distinciones siguientes, que están estrechamente relacionadas entre sí. Aunque Searle no las utiliza después expresamente para refutar a Derrida, son de vital importancia para comprender su distinta concepción del funcionamiento del lenguaje. Su objetivo con ellas es refutar por una parte la posición de Fish, que considera el signifi-

cado como una libre creación del lector, y por otra la de Knapp y Michaels, según los cuales un fragmento de código no puede ser considerado lenguaje a no ser que haya sido producido conscientemente por un autor, no siendo su significado distinto del que éste le atribuyó.

¿Depende el significado de la intención del autor? La respuesta de Searle es que sólo hasta cierto punto: los signos lingüísticos, por sí mismos, poseen un significado en función de las convenciones aceptadas en el lenguaje al que pertenecen. Y lo hacen con total independencia de su origen, pues pueden ser *legibles* aunque no haya ningún autor que los haya producido intencionalmente. Dado un conjunto de convenciones socialmente aceptadas –por ejemplo, la lengua inglesa– los trazos de tinta que componen un texto significan lo que significan. El significado de las palabras sueltas procede del sistema de convenciones establecido, es decir, de la semántica del idioma en cuestión; y el significado de las frases completas se averigua a partir de los significados de sus partes, según el principio de composicionalidad. No obstante, la frase no puede ser considerada una *emisión* a no ser que alguien la profiera, en cuyo caso el emisor podría estar *usándola* o *mencionándola*: si estuviera usándola, el hablante estaría *queriendo decir* lo que la frase significa, mientras que, si estuviera mencionándola, en principio, estaría únicamente refiriéndose a ella.[13] Puntualizando lo que ya sostuvo en *Reply*, Searle vuelve a acusar a Derrida de confundir distintos conceptos en la noción de *citationalité* pues, por ejemplo, cuando un actor emite unas palabras en escena no las está citando ni mencionando, sino *usándolas*, sólo que en un contexto restringido.

El significado de la frase tal y como lo acabamos de definir no tiene por qué coincidir con el significado del hablante, que puede *querer decir* algo distinto de lo que sus palabras efectiva y literalmente *dicen*. En este caso, el oyente o lector habrá de realizar una deducción para comprender el sentido de lo dicho,

[13] Hay quien sostiene que en este segundo caso los elementos lingüísticos propiamente no estarían presentes, sino sólo su «nombre propio», pero esta es una posición que Searle considera equivocada (*Actos de habla*, pp. 82 y *ss.*).

y en ella habrá de tomar en consideración no sólo el significado literal sino también el contexto, a fin de determinar si el hablante está siendo irónico, hablando metafóricamente, haciendo un chiste, etc. Pero el hecho de que el hablante pueda hacer eso con sus palabras no implica que estos significados no literales formen parte del significado de la frase, pues éste se define exclusivamente por las convenciones lingüísticas.

Con estos principios, enfrentarse tanto a Fish como a Knapp y Michaels es bien sencillo: respondiendo al primero, el significado *no* es una creación del lector en ningún sentido, pues su función sólo puede ser o bien constatar cuál es el significado literal de la frase, o bien deducir cuál fue la intención del hablante; sólo si él mismo se convierte a su vez en hablante o autor podrá dar a las palabras un significado distinto. Y, respondiendo a los últimos, un fragmento de código posee un significado literal con independencia de si hubo o no un autor en su origen; lo que no posee es significado en tanto que emisión, pues no hay tal emisión a no ser que haya un emisor al cual atribuir el sentido de lo dicho. Y, aunque un autor pueda querer decir algo distinto de lo que las palabras significan, no puede cambiar lo que éstas significan *de hecho*, pues esto depende de unas convenciones que no está en su mano transformar.[14] Es más, aunque el significado que otorga a su frase sea distinto de su significado literal, sólo es posible transmitir el primero apoyándose en el segundo: sólo si el oyente conoce el sentido literal de una frase, el que ésta tiene por sí misma, es posible que deduzca el sentido irónico o metafórico que quiso darle el hablante en un momento determinado.[15] La idea de que el sig-

[14] Knapp y Michaels replicaron a estas críticas sosteniendo que una interpretación puramente *literal* de los fragmentos de código –que se llevaría a cabo sin atenerse en absoluto a las intenciones del emisor– sería completamente arbitraria; para empezar, tendría que elegir, sin justificación alguna, cuáles son las convenciones que rigen el significado del texto. Ver su «Reply to John Searle», *New Literary History*, 25:3, verano 1999, pp. 669-75.

[15] La idea de que en los casos literales la convención rige la comunicación hasta el punto de que no es preciso que el oyente realice deducción contextual alguna ha sido muy discutida. En este sentido, Kent Bach y Robert M. Harnish han

nificado literal no depende del hablante sino de las convenciones aceptadas es esencial no sólo para la comunicación, sino incluso para el pensamiento mismo, pues «Sólo es posible comunicar, o incluso pensar, pensamientos complejos a partir de una estructura de significados de frase» (*LT*, p. 647). Las implicaciones de esta idea en la *psicopragmática*, es decir, en el estudio de cómo el lenguaje es un vehículo del pensamiento, son de gran interés.[16]

Searle se apresura a señalar que el hecho de que las palabras tengan significado por sí mismas, con independencia de lo que quiera decir el hablante que las usa en un momento dado, no implica que la intencionalidad del estado mental sea un concepto superfluo a la hora de entender el funcionamiento del lenguaje. El motivo es que la intencionalidad de la frase sólo es en realidad de tipo derivado, y no intrínseco: sólo el estado mental en que se encuentra el hablante al realizar su emisión es intrínsecamente intencional, mientras que la intencionalidad literal de la frase misma deriva de las intenciones con las que *normalmente* es emitida por los hablantes en una sociedad dada:

> Nociones como «frase en inglés» no pueden ser definidas en términos, por ejemplo, acústicos o mecánicos. No hay propiedades acústicas, por ejemplo, que posean todas las frases en inglés y sólo ellas. Hay una razón profunda para esto, y es que el sistema completo de la sintaxis sólo existe relativamente a la intencionalidad humana, incluyendo la Red y el Trasfondo (*LT*, p. 654).

---

desarrollado la teoría de los actos de habla que otorga a la capacidad deductiva del oyente una importancia mucho más fundamental (*Linguistic Communication and Speech Acts*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1984). Searle se ha enfrentado explícitamente a "este planteamiento actualmente de moda, según el cual los performativos son cierto tipo de actos de habla indirectos, donde el supuesto performativo no literal ha de ser de algún modo derivado a partir de la aserción literal mediante mecanismos griceanos» («How Performatives Work», *op. cit.*, p. 101).

[16] Acerca de la noción de *psicopragmática* ver Marcelo Dascal: *Interpretation and Understanding*, Amsterdam, John Benjamins, 2003, p. 47.

El significado de la frase no tiene intencionalidad intrínseca, pero eso no impide que tenga su referencia establecida de modo firme y objetivo. De hecho, aunque el significado literal en última instancia derive de los significados de los hablantes, éstos sólo pueden ser expresados (y en ocasiones incluso pensados) gracias a las convenciones que establecen los significados de frase. Parece que aquí haya circularidad en la definición de los conceptos, pero ésta es una impresión que Searle aclara en otros textos, como *La construcción de la realidad social*: las convenciones socialmente aceptadas, como la semántica de un lenguaje, sólo existen porque hay actitudes intencionales subjetivas que las asumen; empero, aunque estas actitudes sean de carácter subjetivo, la realidad que instauran es un hecho objetivo. La palabra «perro» tiene objetivamente un significado en castellano, como un billete de 50 euros tiene objetivamente un valor, una pareja puede estar objetivamente casada o una persona puede haber recibido, también objetivamente, una distinción honorífica; y ello es así, aunque ninguno de estos hechos podría acontecer de no existir la *subjetividad* de los seres humanos, pues sólo son reales si dichos seres les otorgaran colectivamente un valor y un sentido: una intencionalidad derivada.

## *Ontología y epistemología: las pretensiones del teórico*

Sólo nos queda por comentar uno de los principios indicados por Searle en *LT*: la distinción entre problemas ontológicos y problemas epistemológicos, que sí aplica explícitamente a Derrida.

> Es crucial distinguir cuestiones acerca de lo que existe (ontología) de cuestiones acerca de cómo sabemos que existe (epistemología). [...] Las cuestiones epistemológicas tienen que ver con la evidencia y, aunque son inmensamente importantes para los biógrafos, historiadores y críticos, tienen muy poco interés para la teoría del lenguaje. Hablando claramente: como teóricos estamos

> interesados en la ontología del lenguaje, y la cuestión epistemológica –¿cómo lo sabes?– es irrelevante (*LT*, p. 648).

Para un historiador puede resultar muy complicado averiguar lo que tal personaje realmente quiso decir con sus palabras, si hablaba en serio o en broma, si estaba siendo irónico o hablando en sentido literal... pero esos problemas solamente afectan al especialista cuando la cuestión es la determinación empírica del sentido de una emisión concreta. Sin embargo, cuando lo que está en juego es la teoría del lenguaje, los problemas epistémicos han de ser dejados de lado, pues nos imaginamos en una posición idealizada en la que no existirían. Tal vez el sujeto no tenía claro lo que quería decir, o hablaba medio en serio medio en broma; pero eso es una cuestión (ontológica, acerca de lo que ocurrió) y otra muy distinta (epistemológica, acerca de cómo lo averiguamos) es que nosotros seamos capaces algún día de saber a ciencia cierta qué fue lo que quiso decir. Que no seamos capaces de averiguarlo no quiere decir necesariamente que el sujeto no quisiera decir con sus palabras algo muy concreto. En este sentido, «El error estándar consiste en suponer que la falta de pruebas, es decir, nuestra ignorancia, es muestra de indeterminación o indecibilidad en principio» (*LT*, p. 648).

Retomando la idea que ya expuso en *Review*, Searle acusa a Derrida de compartir con los neopositivistas el «vicio endémico» de identificar ontología y epistemología: éstos sostenían, mediante el principio de verificabilidad, que sólo lo comprobable empíricamente debería ser aceptado como hecho, mientras que Derrida intenta que las deficiencias de nuestro acceso epistémico a la determinación del significado tengan implicaciones en el plano ontológico. Sin embargo,

> a partir de limitaciones epistemológicas, de nuestra falta de evidencia, nada en absoluto se sigue acerca de la ontología. [...] Para exponerlo de manera muy simple: la falta de prueba empírica no tiene nada que ver, en principio, con la cuestión de la indeterminación o indecibilidad. Indeterminación e indecibilidad son bási-

camente problemas que aparecen *dado un conocimiento perfecto*, suponiendo que todas las cuestiones epistemológicas han sido resueltas. Es simplemente una confusión aplicar estas nociones en un sentido epistémico.

La intención de Searle de separar tajantemente ontología y epistemología puede resultar a oídos continentales casi prekantiana, pues aparenta creer que es posible hablar directamente de la *cosa en sí*, obviando el problema de nuestro acceso epistémico. Pero lo que resulta aún más desconcertante para el lector de *LT* es que Searle en ningún momento llegue a identificar propiamente la crítica de Derrida: que el teórico, precisamente al adoptar esa especie de «punto de vista de Dios», está asumiendo de hecho una metafísica de la presencia, es decir, el planteamiento según el cual *todos* los elementos que determinan el sentido del lenguaje (convenciones, intenciones, red, trasfondo...) podrían llegar a estar idealmente *presentes*, aunque de hecho no puedan estarlo. Ese planteamiento hace, según Derrida, que la teoría de los actos de habla se rija teleológicamente por el ideal de la presencia plena, es decir, teniendo como objetivo el logro de una situación en la que todo lo acaecido, incluido el significado mismo, estaría determinado por una serie de *factualidades* que, aunque no puedan ser comprobadas de hecho, serían teóricamente comprobables de derecho.

La forma que tiene el francés de desmontar esa ilusión no consiste, como le recrimina Searle de modo recurrente, en señalar la imposibilidad epistemológica, empírica, de averiguar la verdad de lo acaecido –clásico argumento escéptico, al que ya nos referimos más arriba. Por el contrario, la argumentación de Derrida apela a la estructura misma del orden conceptual, principalmente a través de la noción de contexto. Decir que la noción de contexto sencillamente puede estar *dada*, no ya epistemológica sino ontológicamente, es lo que Derrida pone en cuestión. Y nada dice Searle al respecto, pues da por supuesto precisamente lo que habría de ser cuestionado, aunque fuera para defenderlo y reafirmarlo.

El diálogo termina siendo de sordos, porque el problema de fondo no sale a la palestra, no llegando siquiera a ser formulado por ambos contendientes. En lugar de ello, Searle pasa a cuestionarse las razones por las que tiene lugar ese desconocimiento tan abrumador de los principios fundamentales de las disciplinas implicadas (lógica, lingüística y filosofía del lenguaje), y ahí al menos sí da, aunque sea de modo parcial, con algunas claves fundamentales que permiten entender el porqué del desencuentro:

> Creo que estos errores derivan no sólo de la no aplicación de los principios que he mencionado, sino también de una falta general de familiaridad con la reciente historia de la filosofía del lenguaje, y la lingüística contemporánea. «La filosofía del lenguaje», tal y como usamos ahora esa expresión, sólo comienza a finales del siglo XIX, con Frege, y continúa a través de las obras de Russell, Moore, Wittgenstein, Carnap, Tarski, Quine y otros hasta el presente. [...] Hasta donde puedo decir, Derrida no sabe prácticamente nada sobre las obras de Frege, Russell, Wittgenstein, etc; y una de las principales razones de su incomprensión de la obra de Austin, así como de la mía, es que no sabe cómo están situadas en, y responden a, esa historia desde Frege hasta Wittgenstein (*LT*, p. 663).

Dada su ignorancia supina, Derrida «no puede ni siquiera intuir que [la obra de Searle] sobre teoría de los actos de habla no procede de sus asunciones filosóficas tradicionales» (*LT*, p. 665). Por su parte, las referencias sobre las que el francés construye su obra se retrotraen hasta Rousseau, Condillac, por no decir Platón, y, al hablar de lingüística, no va más allá de Benveniste, o incluso de Saussure. Como efecto de este desfase, a ojos de Searle, la filosofía de su oponente permanece anclada en el pasado, es «prewittgensteiniana», y por ello no puede ni siquiera acceder a los problemas que se discuten *en la actualidad*, sino sólo seguir especulando sobre el sexo de los ángeles:

> Todos estos son importantes y distinguidos pensadores [Platón, Rousseau, Saussure...] y su obra ciertamente no debe ser tratada con negligencia, pero no entenderás lo que está ocurriendo hoy si allí es donde se para tu entendimiento (*LT*, p. 663).

La peculiar relación que Derrida establece con sus precedentes históricos resulta para Searle desconcertante. Pero no menos desconcertante es, para un filósofo continental, la concepción que tiene el estadounidense de «what is happening today»: ¿dónde tiene lugar ese *hoy* en el que Derrida no se encuentra? ¿Es que no ha ocurrido *nada* en la Europa continental desde que el Círculo de Viena la abandonara en los años treinta? Si Searle acusa a Derrida de «prewittgensteiniano», ¿no podríamos hacer otro tanto con él porque, hasta donde podemos decir, aparenta no saber prácticamente nada sobre las obras de Heidegger, Lévinas, Gadamer, Habermas, Ricœur, Vattimo, Blumenberg y un largo etcétera de pensadores que han sido determinantes para el desarrollo de la filosofía continental del siglo XX? ¿Y cómo es posible que ello no sea un obstáculo para que hable sin tapujos de fenomenología, ontología, intencionalidad, escritura, interpretación, razón, metáfora..., cuestiones que *hoy* resulta completamente anacrónico siquiera mencionar, sin tener bien presente la aportación de estos autores?

Incluso si aceptáramos, con Martial Gueroult, que «La filosofía auténtica, como la ciencia auténtica, siempre es la de la última hora»,[17] aún nos quedaría por averiguar *dónde* acontece esa última hora, y si es posible hablar de ella dándole un sentido que vaya más allá de la mecánica medición de los relojes. Por eso creemos que, más fructífero que enzarzarnos en mutuas acusaciones acerca de quién vive en el pasado y quién en el presente, sería analizar de qué modo se produce *siempre* la asimilación de las posiciones filosóficas divergentes desde la perspectiva en que cobra sentido la tarea intelectual en la que uno mismo se haya inmerso, desde la tradición en la que uno se ha

[17] *Philosophie de l'histoire de la philosophie*, París, Aubier, 1979, p. 268.

formado y con las miras puestas en el proyecto de futuro con el que está comprometido. Si siguiéramos esta pista, probablemente tomaríamos consciencia de algo que no pareció captar ninguno de los implicados: que este fenómeno que describimos no sólo nos afecta cuando somos los incomprendidos, cuando el otro no nos entiende, sino también cuando somos nosotros los que no conseguimos comprender al otro.

# VIII. CUANDO FILOSOFAR ES HACER

## *La filosofía como acto de habla*

Ya vimos en el primer capítulo que, en el origen de todo este desencuentro filosófico, estaba el descubrimiento de que el lenguaje descriptivo sólo es un uso particular del lenguaje humano, y que no tiene por qué ser el único que reviste interés filosófico, como parecían creer los positivistas lógicos. Gracias a Wittgenstein y a Austin constatamos que, aparte de describir la realidad con pretensiones de verdad y adecuación, el lenguaje humano sirve para realizar actos de la más diversa naturaleza, que transmiten una cierta fuerza, con la que *hacemos* algo al emitir nuestras palabras. En realidad, veíamos entonces –siguiendo uno de los posibles desarrollos del análisis austiniano–, las descripciones sólo pueden acontecer dentro de actos ilocutivos, de modo que el aspecto pragmático del lenguaje en cierto modo engulle su función descriptiva: sólo es posible decir cómo son las cosas a través de un acto de habla, es decir, *haciendo cosas con las palabras*. También la descripción está sujeta a la posibilidad del infortunio, dado que el *sentido* de lo que decimos sólo puede acontecer en un contexto discursivo mediante el ejercicio, por parte de alguien, de una cierta fuerza ilocutiva. Como sostuvo después Searle: «Los actos proposicionales no pueden ocurrir solos; esto es, no se puede referir y predicar *sin más*, sin hacer una aserción, plantear una pregunta o realizar algún otro acto ilocucionario» (*Actos de habla*, p. 34).

Pues bien, parece que los contendientes de este debate, aunque en diferente grado, se resistan a aplicar estos mismos principios a la propia discusión filosófica en la que están enzarzados. Ambos actúan como si, a través de sus palabras, los significados

pudieran describir la realidad por sí mismos, sin marca alguna de fuerza ilocutiva que pudiera contaminarlos; como si hacer filosofía no fuera propiamente «hacer algo con palabras», sino transmitir una imagen de la realidad capaz de adecuarse por sí misma, inmaculada, al orden del mundo, y ser así *verdadera*. Pero la filosofía es ineludiblemente una actividad lingüística y, en tanto que tal, una sucesión de «actos de habla», de modo que también filosofar es un modo de *hacer*: un hacer que puede llevarse a cabo de múltiples maneras, con incontables objetivos distintos. Por ejemplo, al hacer filosofía, la intención de nuestros actos puede ser:

- Sostener una teoría.
- Ejercer la sospecha.
- Postular un fundamento.
- Vincularse a una tradición.
- Desarrollar un argumento.
- Seducir.
- Convencer.
- Naturalizar un fenómeno.
- Entonar un *mea culpa*.
- Sistematizar.
- Buscar una cierta *liberación*.
- Apelar a una evidencia.
- Deconstruir teorías.
- Discutir la intención del autor de un texto.
- Fundamentar, defender, interpretar, reivindicar, desacreditar.

Sin duda el propio lector podrá recordar distintos textos de filosofía que tengan como finalidad llevar a cabo cada una de estas acciones, o muchas otras, y la jerarquía que haya de establecerse entre ellas no está dada de antemano.[1] ¿Cómo puede la filo-

[1] Como apunta Glock, «argumentar no es la única actividad en la que los filósofos se embarcan legítimamente. También describen, clasifican, clarifican, inter-

sofía, siendo necesariamente una actividad lingüística, aspirar a librarse de esa pluralidad de *usos* que ella misma atribuye al lenguaje? ¿No les ocurrirá a las distintas filosofías como a los propios juegos de lenguaje: que sólo guardan entre sí relativos e inestables «parecidos de familia», sin que haya propiamente una esencia del filosofar? Porque, ante todo, ¿cómo podríamos ponernos de acuerdo acerca de esa esencia, si no es a través de actos de habla ilocutivos, es decir, a través de una práctica lingüística? ¿Es la finalidad definitoria de la filosofía *comprender* la realidad en que vivimos? ¿O es prioritario establecer una red de conceptos que nos permita *sobrevivir* en ella? ¿Debe la filosofía esforzarse por *articular* el saber, facilitando así que la ciencia y la técnica contemporáneas puedan conocer y controlar mejor nuestro entorno? ¿O su objetivo por el contrario es *luchar* por que ese control nunca sea absoluto, *preservar* un reducto inaccesible a todo método, logrando así que la implementación de dicho control sea, por principio, irrealizable? Y, lo que es más importante, ¿acaso puede darse un choque puro entre las teorías filosóficas, una discusión acerca de cuál es *verdadera*, sin que estas cuestiones de fondo estén rigiendo todo el proceso, de modo más o menos explícito?

Es un rasgo esencial de los actos de habla que sólo es posible contraponer sus aspectos locutivos –es decir, *lo dicho* por ellos, su *sentido*– si presuponemos una identidad en cuanto a sus respectivas fuerzas ilocutivas.[2] Pongamos un sencillo ejem-

---

pretan, glosan, parafrasean, formalizan, ilustran, resumen, sermonean, etc. Que todas estas otras actividades deban en última instancia estar al servicio de la argumentación es una cuestión discutible», *op. cit.*, p. 6. Ya decía Austin, en una cita antes referida, que «tenemos tanta seguridad [acerca del carácter originario de las enunciaciones con respecto al resto de tipos de actos de habla] como podríamos tener para tomar un ejemplo alternativo, frente a la tesis de que todas las expresiones tienen que haber comenzado siendo maldiciones», *Cómo hacer...*, *op. cit.*, pp. 120-1.

[2] «Ninguna frase puede ser aprehendida independientemente de una u otra fuerza ilocutiva. La fuerza ilocutiva es el término clave en la teoría de los actos de habla. Refiere al modo como una emisión es tomada –como una orden, una advertencia, una promesa, una proposición, una petición, etc.– y la aserción más

plo: tres sujetos –A, B y C– realizan otros tantos actos de habla con idéntico contenido locutivo, pero distinta fuerza ilocutiva:

A–«Marcos está cerrando la puerta.»
B–«¡Marcos, cierra la puerta!»
C–«Ojalá Marcos esté cerrando la puerta.»

¿Tiene sentido preguntar si A, B o C están *de acuerdo* entre ellos, tomando en consideración únicamente el contenido expresado en estas emisiones? ¿Puede decirse con propiedad que estas emisiones *coinciden entre sí* o que, por el contrario, *entran en contradicción*? Aunque su contenido locutivo sea el mismo, remitiendo intencionalmente a una misma situación de hecho –Marcos cerrando la puerta– y teniendo por tanto un *sentido* común, la fuerza ilocutiva con la que se realiza dicho sentido es distinta en cada uno de los casos: *usada* por A, se trata de una descripción; por B, de una orden; por C, de la manifestación de un deseo. Para que propiamente pudiera darse acuerdo o disensión en sentido estricto, habría de darse una coincidencia en la fuerza: que A dijera que Marcos está cerrando la puerta, mientras que B sostuviera lo contrario; o que B diese a Marcos la orden de cerrar la puerta y C le ordenara no hacerlo. Sin duda puede haber relaciones entre una descripción y una orden, o entre la manifestación de un deseo y la descripción de un hecho..., pero dichas relaciones no pueden ser, sencillamente, de identidad u oposición, sino que habrán de ser matizadas en función de la relativa fuerza ilocutiva con la que las emisiones están cargadas.

Otro tanto ocurre, lo queramos o no, con los textos filosóficos: que sus sentidos no pueden entrar en relación directa de identidad u oposición, más que a través de las respectivas *fuerzas* con que son emitidos. Con esto no queremos decir que sen-

---

fuerte de la teoría es que ninguna emisión puede jamás ser tomada pura, es decir, sin haber sido entendida como la realización de cierto acto ilocutivo.» Stanley Fish, *Is There a Text in this Class?*, *op. cit.*, p. 284.

cillamente no existan los conceptos y problemas filosóficos con independencia de los contextos de uso y las prácticas en las que se injertan.[3] Lo que nos limitamos a constatar es que los contenidos de las teorías –su aspecto puramente locutivo, predicativo– sólo pueden *acontecer* y adquirir algún *valor* argumentativo en el ejercicio de una actividad intelectual mediante la cual se hace *uso* de ellos, ejerciendo por tanto una cierta fuerza ilocutiva, y buscando la consecución de ciertos logros perlocutivos; es decir: que, como ha sostenido Dascal, «la aproximación puramente semántica es insuficiente a la hora de capturar la naturaleza peculiar de las controversias».[4]

Pondremos un par de ejemplos de esta dependencia que señalamos. En primer lugar, tomando en abstracto una emisión como la siguiente:

> la iterabilidad es la presuposición necesaria de las formas que adopta la intencionalidad,

la fuerza con la que dicha emisión es efectuada variará drásticamente según la encontremos en un texto de Derrida o en uno de Searle. Aparentemente, se trata de una tesis compartida por ambos: Derrida la defiende abiertamente en *Sec*, acusando a Austin de haberla olvidado; Searle se la dirige a Derrida, al final de *Reply*, como su crítica decisiva; y Derrida se asombra en *Limited* de encontrar su propia tesis defendida por su oponen-

[3] Aunque Richard Rorty probablemente intentaría extraer esta implicación pragmatista –llegando a diluir la filosofía como un género literario más–, tal vez no sea preciso acompañarlo tan lejos: «En ocasiones [Derrida] habla como si hubiera algún proyecto común (Dios sabe cuál) en el que él y Condillac, Humboldt, Saussure, Chomsky, Austin *et al.* estuvieran envueltos, y como si él tuviera argumentos para la superioridad de sus propios puntos de vista sobre los de ellos. [...] Yo creo que sus intentos de criticismo interno generalmente están desencaminados, y que de hecho no comparte un tema común con aquellos que discute». «Derrida on Language, Being and Abnormal Philosophy», *The Journal of Philosophy*, 74:11, 1977, p. 674. Ver también «Deconstrucción y circunvención», en *Ensayos sobre Heidegger*, *op. cit.*, pp. 125-52.

[4] *Interpretation and Understanding*, *op. cit.*, p. 280.

te, como si viniera a rebatir la posición de *Sec.* Ocurre en el fondo algo parecido a lo que veíamos en el ejemplo anterior, cuando nos preguntábamos si A, B y C, diciendo *lo mismo*, pueden o no estar de acuerdo: no se trata de una cuestión que pueda dirimirse ignorando los actos de habla en que acontecen las expresiones usadas. En el caso de Derrida, la emisión forma parte de un ejercicio de sospecha: es el movimiento central de su deconstrucción de la teoría de Austin, mediante la cual el francés pretende denunciar las raíces metafísicas y fonocéntricas de cierta filosofía analítica; en el caso de Searle, es la piedra angular en la formulación de una teoría de los actos de habla que vendría a sistematizar las intuiciones de su maestro. Sólo puede plantearse cabalmente la coincidencia o el choque entre sus respectivas posiciones tomando en consideración de qué modo se integra lo dicho por ellos –que aparentemente coincide– dentro de la serie de tareas que cada uno pretende realizar –que es, en cada caso, profundamente distinta. Nuestro asombro inicial ante el hecho de que ambos autores parecieran estar en completo desacuerdo compartiendo una misma tesis es, en el fondo, algo tan ingenuo como la incomprensión que podría manifestar quien no entendiese por qué dos duelistas se enfrentan entre sí, si ambos tienen en sus manos el mismo tipo de arma.

Segundo ejemplo: apuntábamos en la introducción que el *modus operandi* de Alain Sokal en su polémico artículo fue en cierto modo una variación del argumento de la habitación china o, más bien, una *puesta en práctica* del mismo. El argumento de Searle y la estrategia de Sokal se construyen del mismo modo: para demostrar que «lo que usted dice no tiene sentido», imito sus actos de habla y compruebo que, desde mi perspectiva de primera persona, lo que *yo* digo no tiene sentido, sin que ello le impida a usted asumirlo de modo serio y literal. En el caso de la habitación china, las palabras que escribo en un papel son leídas por usted como lenguaje significativo, cuando en realidad son el efecto de juegos sintácticos; en el caso Sokal, el texto de «Transgrediendo las fronteras...» es asumido

por la comunidad *posmoderna* como una aportación significativa y valiosa, cuando en realidad sólo es una irresponsable conjunción de argumentos vagos y falaces. En ambos casos, la forma del lenguaje es *iterada*, repetida en absoluta ausencia de significación y, sin embargo, sigue funcionando. El valor de éste, al igual que el de *todos* los argumentos filosóficos, depende de al servicio de qué intenciones se lo ponga. Para Searle y Sokal, el argumento sirve de refutación de las posiciones contrarias: para el primero, la habitación china demuestra que el proyecto de la Inteligencia Artificial Fuerte, basado en el funcionalismo, está desencaminado, pues sólo se desarrolla mediante mecanismos sintácticos, sin que la semántica entre en juego; para el segundo, son los desvaríos del relativismo posmoderno los que se muestran absurdos, pues tras la ampulosidad de su lenguaje sólo hay un inmenso vacío de significación. No obstante, si tomamos ese mismo argumento como un instrumento en manos de Derrida, su uso sería completamente opuesto: para Derrida, tanto el argumento de la habitación china como la estrategia del caso Sokal serían ejemplos perfectos de lo que él mismo pretende defender: que la forma lingüística puede ser *iterada* en ausencia de seriedad –Sokal– o incluso de intención significativa –Searle– sin que, por ello, la «comunicación» deje de ser efectiva, performativa, y el lenguaje triunfe *felizmente* en su función de comunicar una fuerza mediante el impulso de una marca. La ausencia de una conciencia intencional que actúe como fuente de la enunciación no habría de ser impedimento para el despliegue de la *escritura*.

Es preciso tomar consciencia de que ni las tesis ni los argumentos filosóficos tienen valor en sí mismos, sino sólo en función de la tarea en la que son utilizados.[5] Filosofar, desde este punto de vista, no es sólo *decir* algo acerca de, por ejemplo, el

[5] Un ejemplo extremo de esto que apuntamos es la estrategia retórica que denuncia Searle en su respuesta a Mackey, recogida en el capítulo precedente –«Cara, gano yo; cruz, tú pierdes»: tanto un argumento o dato concreto como su refutación pueden ser usados para un mismo fin. No obstante, tal posibilidad no implica que ambos hayan de ser igual de efectivos. Intentar utilizar determinados instrumentos para determinadas acciones puede constituir un tremendo error.

mundo, el conocimiento o el lenguaje: es necesariamente *hacer* algo mediante la emisión de esas palabras.

## *La instrucción filosófica*

Wittgenstein criticaba al principio de sus *Investigaciones filosóficas* (*op. cit.*, p. 17) la descripción que hace Agustín de Hipona del aprendizaje de la lengua materna: según Agustín, el niño identificaría por ostensión las palabras con sus referentes, como si aprender a hablar fuera adquirir un glosario. Esta descripción, sostiene Wittgenstein, es parcial y poco significativa, pues en la mayoría de los casos aprender un lenguaje es aprender a usarlo en contextos prácticos: no memorizar en abstracto aquello a lo que refieren las palabras, sino *instruirse* en su utilización. Del mismo modo, el procedimiento por el que se aprende filosofía no consiste en la asimilación de una serie de doctrinas que aspiren a representar las estructuras esenciales del mundo, de la realidad o de la subjetividad: consiste por el contrario en una prolongada instrucción práctica, un proceso por el que aprendemos filosofía adquiriendo la habilidad de *hacer* algo con las palabras, interactuando con otros sujetos. Es una instrucción en el desarrollo de una práctica social, y no la intelectiva adquisición de una serie de conceptos.[6]

¿Qué es lo que *hace* un filósofo, en tanto que filósofo? ¿En qué consiste *aprender a filosofar*? Tendemos a esconder la diversidad de las prácticas filosóficas tras términos ambiguos y vagos, como «analizar» o «sintetizar», «sistematizar» o «criticar», como si *hacer filosofía*, en cualquier caso, fuera realizar una

[6] «Una enseñanza adecuada de la filosofía, en la actualidad, debe dotar a los aprendices de los instrumentos necesarios para evaluar los enfrentamientos filosóficos que se están desarrollando ante sus ojos y, más tarde, participar ellos en los suyos propios. Una historiografía adecuada de la filosofía no puede contentarse con informar acerca de las doctrinas, ahorrándose los debates que suscitan y las engendran.» Marcelo Dascal, «La controverse en philosophie», en VVAA, *Encyclopédie Philosophique Universelle, vol. IV: Le Discours Philosophique*, París, Presses Universitaires de France, 1998, pp. 1583-4.

misma serie de tareas. Pero hacerla en un ámbito, por ejemplo, analítico es algo profundamente distinto de hacerla en un contexto hermenéutico, postestructuralista o neomarxista. Según se adquiera la habilidad de filosofar en un ámbito u otro, el pupilo estará aprendiendo a hacer algo profundamente distinto. La determinación de lo que resulta no ya verdadero o falso, sino correcto o incorrecto, valioso o banal, razonable o insensato, se va estableciendo a través de esas prácticas, que implican necesariamente una escala de valores, y que se integran en ciertos modos de vida que van más allá de lo estrictamente académico.

Al instruirse en su nueva habilidad, a través de la realización de determinadas tareas prácticas, el filósofo adquiere unas reglas de juego que determinan su quehacer subsiguiente. Por ese motivo, los primeros capítulos del presente libro no han de ser leídos como una sucesión de doctrinas que den sentido a las respectivas teorías de Searle y Derrida; por el contrario, esos *ríos semánticos* a los que nos referíamos representan la continuidad de las tareas asumidas en sus respectivas obras, tareas que tienen sentido en la medida en que desarrollan tradiciones que les son preexistentes. Se trata de actividades asumidas y compartidas a lo largo de generaciones, que han venido a desembocar en las acciones desempeñadas concretamente por cada uno de ellos. Las tradiciones filosóficas no son una serie de teorías que hayan ido quedando obsoletas, sino la prolongación de una actividad, el desarrollo dilatado de un mismo juego –por dúctiles y maleables que sean sus reglas– en el que los participantes han ido aprendiendo a hacer lo que hacen, a decir lo que dicen y a ser lo que son.

Tal vez la coincidencia en el nombre que damos a sus respectivas prácticas, «filosofía», esconda una diferencia absolutamente radical que, no obstante, puede pasar desapercibida.[7]

[7] Como señala Derrida, las «diferencias –por ejemplo, entre las filosofías denominadas continental y anglosajona– son a menudo tan importantes que están ausentes las mínimas condiciones para la comunicación y la cooperación. [...] Dentro de una misma área lingüística, por ejemplo, el mundo anglófono británico o americano, la misma interferencia u opacidad puede impedir la comuni-

Aquello que llamamos «fútbol» en Europa –el *soccer*, según los americanos– poco tiene que ver con lo que llaman *football* en Estados Unidos –el «fútbol americano», según los europeos. La aparente identidad de un mismo nombre remite a dos juegos completamente distintos. Imaginemos la absurda situación que se produciría entre amigos europeos y americanos que hubieran acordado oralmente jugar un partido de ['fʊtbɔ:l]: el choque de las reglas haría imposible el juego, que no podría ser encaminado hacia una solución constatando, sencillamente, que ciertas reglas son distintas a cada lado del Atlántico. Se trata de dos actividades manifiestamente diferentes, con objetivos que sólo por una incierta analogía pueden llevar el mismo nombre –«jugar», «marcar», «ganar». ¿No podría ocurrir lo mismo con el término «filosofía/philosophy/philosophie»? ¿Cuánta divergencia esconde la aparente homofonía de sus nombres? ¿No es un espejismo creer que las distintas filosofías puedan contraponerse, más allá de sus tradiciones, como si fueran doctrinas puras, como si sus contenidos locutivos fueran separables de las actividades de las que forman parte? ¿Y no constituiría de por sí este intento de abstracción una toma de partido, en concreto un abandono de las pretensiones de la sospecha, en beneficio de la búsqueda de una teoría pura? ¿Acaso esa búsqueda no es a su vez una actividad controvertible?

Cuando acontece un encuentro *intercontinental* como el que en este libro nos ocupa, la falta de una consciencia explícita acerca de la diversidad de las reglas del juego puede conducir a situaciones tan confusas como nuestro imaginado partido de «fútbol». Aquello que hace posible el juego –sus reglas, el *adiestramiento* en ellas, el *saber-hacer* en que se manifiestan– es, precisamente, lo que dificulta el inter-juego. Tal vez en nuestro caso sea peor aún pues, mientras que el fallido partido de «fútbol» seguramente no llegaría a comenzar –dado que saltaría a

---

cación filosófica, e incluso hacernos dudar acerca de la unidad de *lo* filosófico, del concepto o proyecto que supuestamente subyace a la palabra *filosofía*, que constantemente corre el riesgo de no ser más que un señuelo homonímico.» *Who's afraid of philosophy?*, Stanford, Stanford University Press, 2002, pp. 103-4.

la vista, por sus dimensiones y estructura, que el campo es totalmente distinto de lo esperado por uno de los equipos–, Searle y Derrida sí comienzan de hecho su partido, creyendo compartir un mismo espacio discursivo: el establecido por Austin en *How to Do Things with Words*. En el desencuentro entre ambos, el terreno aparenta ser *el mismo*: una superficie cuadrada, ocho por ocho casillas de color blanco y negro, donde todo parece dispuesto para comenzar una partida. Y la partida, de hecho, comienza, pero sólo para constatar, tras varios movimientos absurdos y contradictorios, que uno está jugando al ajedrez, mientras que el otro juega a las damas. ¿Quién lleva ahí *razón*? ¿Cómo deshacer el entuerto? ¿Qué significaría «ponerse de acuerdo»? Y, ante todo, ¿cuál de los dos es el temerario que cede, por el bien de la partida, aceptando el reto de continuar sobre la marcha con las reglas del otro? No olvidemos que los jugadores no están solos, que los rodea un público informe y diverso que valorará sus actuaciones en función de criterios y objetivos netamente distintos: ¿cómo poner en peligro el propio prestigio, la posición de paradigma del *buen juego*, aceptando participar en una partida en la que sólo podrá actuar como un novato, un jugador inexperto en terreno enemigo, un traidor incluso, para los del propio bando?[8]

Pocos tienen la osadía de aceptar ese reto; para bien o para mal, ni Searle ni Derrida lo hicieron, porque sólo tomaron consciencia de modo parcial e incompleto de este aspecto fractal y recurrente del debate que estaban sosteniendo. Searle, por su parte, a pesar de constatar que el proyecto de la Tradición Racionalista Europea estaba siendo atacado, y que tales ataques debían forzosamente amenazar las reglas del juego, se muestra asombrado e indignado ante los desconcertantes movimientos

[8] «Compartir una definición común del "buen trabajo" es esencial no sólo para la integración de una teoría en un medio cultural, sino también para su difusión efectiva. Para comprender este proceso de legitimación, es necesario identificar los canales de difusión; los productos culturales no se difunden en mercados unificados, sino entre actores cuya definición del "buen trabajo" segmenta los mercados culturales.» Lamont, «How to become...», *op. cit.*, p. 608.

de su contrincante. Derrida, por su parte, aun sosteniendo expresamente que el aparente choque entre sus respectivas posiciones habría de resolverse al nivel de las fuerzas subyacentes,[9] dice no entender la animadversión de Searle, ni el porqué de su salida de tono.[9]

Un análisis de este choque que se limite a contraponer los *sentidos* de sus respectivos actos sólo podría dar lugar a un despropósito. Si consiguiéramos explicar a Searle el contenido meramente locutivo de la obra de Derrida –no sólo traducirlo del francés al inglés, sino incluir toda la carga estrictamente *semántica* de los términos y transmitir todo lo que éstos *significan* para Derrida–, Searle sólo podría manifestar estupefacto, como de hecho hizo, que esas ideas le parecen triviales y evidentes, pero que en absoluto considera que sea lícito asumir, desde ese punto de partida, que una teoría seria de los actos de habla sea imposible. Siendo para él inconcebible que dicha teoría no fuera *deseable* por sí misma, no puede considerar que cierto aspecto constitutivo y definitorio de la realidad a estudiar –ya sea la iterabilidad de los elementos lingüísticos o el carácter inabarcable del trasfondo– invalide las pretensiones de llevar a cabo esa tarea heredada de las generaciones precedentes. Lo que habría que mostrar a Searle no son por tanto *las tesis* de Derrida, si es que hay alguna, sino *la tarea* que él, por su parte, pretende realizar, que no es otra que responder a la imperiosa necesidad de impedir que el ideal de teoría –y, en particular, la teoría de los actos de habla– llegue a desarrollarse en plenitud. Habría que mostrarle que esa perseverancia en la constatación de una imposibilidad teórica no es simplemente una irresponsable defensa del relativismo más absoluto, sino parte de un proceso de deconstrucción de la metafísica de la presencia con el que se aspira a sostener y preservar aquellas *dife-*

[9] Acerca del carácter necesariamente *violento* que adquirió el debate por afectar a las bases mismas del concepto de racionalidad, ver el artículo de Mathieu Potte-Bonneville, «La violence dans le débat philosophique: le débat Derrida-Searle», *Recherches sur la philosophie et le langage*, 14, 1992, pp. 219-48.

*rencias* que habían sido doblegadas por la lógica de la identidad y el totalitarismo. Sería la comprensión de esa tarea, y de los motivos que le llevan a realizarla, lo que haría posible un cierto entendimiento, aunque fuera bajo la forma de un desacuerdo razonado.

Entender el enfrentamiento al nivel de las fuerzas implicadas en los textos, y no como el aséptico choque de sus sentidos, es condición indispensable, siquiera para intuir el porqué de su desencuentro. Aunque la asunción de esta perspectiva, por supuesto, no garantiza el logro de una resolución definitiva. Más bien al contrario, pues, asumiendo semejante planteamiento, resulta mucho más complicado vislumbrar quién puede ganar este debate, principalmente porque el sentido del término «ganar», en todo juego, emana de sus propias reglas. Ganar, para Searle, sería establecer por la fuerza de sus argumentos, siquiera temporalmente, la hegemonía de su propia posición; pero, para Derrida, ese objetivo, caso de alcanzarlo él mismo, sería una victoria pírrica, pues su aspiración es la ruptura del consenso y la obstrucción de cualquier hegemonía. ¿Y quién ganaría en nuestra partida imaginaria, aquél que dé jaque mate o el que elimine la última de las damas de su adversario?

## *Comunicación y reconstrucción del sentido*

El mejor ejemplo de hasta qué punto el juego en que está inmerso cada contendiente es profundamente distinto lo encontramos en las palabras de Searle con las que aparenta, por un momento, bajar sus armas, e intentar comprender a Derrida sin malicia:

> En una lectura caritativa del texto de Derrida podemos construirlo como si apuntara, correctamente, que la posibilidad del discurso parasitario es interna a la noción de lenguaje, y que los performativos sólo pueden tener éxito si las emisiones son iterables, formas repetidas convencionales –o, como él las llama,

«codificadas». Pero ninguno de estos puntos es de ningún modo una objeción a Austin (*Reply*, p. 207).

Hemos hecho una traducción deliberadamente artificiosa de la expresión «we can construe him as pointing out» porque la idea que pretendemos subrayar se perdería en una traducción más natural.[10] La *caritativa* operación que plantea Searle, precisamente en el momento en que se propone apuntar una lectura *empática* de *Sec*, no podría resultar más *anti-pática* para Derrida: esa voluntad de *construir* o *reconstruir* la intención original del autor es la antítesis del tipo de lectura promovida por él y sus seguidores, la deconstrucción, que busca prioritariamente el desmontaje de la retórica del texto, con el objetivo de mostrar que la putativa fuente de enunciación que lo dota de sentido, el sujeto, pierde en realidad su control sobre lo dicho desde el mismo momento en que tiene que hacer uso del lenguaje para expresarlo, si no antes. El propio sujeto, noción que la obra de Derrida aspira a destronar, sería en realidad un efecto de sus signos, más que el dueño y señor de su sentido. De modo que hay algo profundamente paradójico en la postura de Searle cuando, creyendo ser caritativo o empático –*sympathetic*– con un deconstruccionista, se propone *construirlo* a través del sentido de su texto.

Ante este intercambio infructuoso, Derrida parece darlo todo por perdido –«a pesar de toda esta simpatía entre nosotros» (*Limited*, p. 102)–, considerando que no es posible hacer entender a su contendiente el valor de sus propias tesis:

> Hasta este punto al menos, los actos de habla de *Sec* permanecen ininteligibles, ilegibles y, en cualquier caso, inoperativos, para cualquiera que no esté interesado en las cuestiones que hicieron nacer esos análisis. Esto es también una circunstancia extenuante para cualquiera que no los comprenda (*Limited*, p. 104).

[10] Como de hecho se pierde en la traducción francesa de Joëlle Proust: «Une lecture plus favorable du texte de Derrida pourrait conduire à y voir...», *Pour réitérer les différences*, *op. cit.*, p. 22.

¿Pero es únicamente a Searle, a su desacierto y su falta de interés, a quien hay que atribuir las causas del infortunio? ¿Realmente fue Derrida todo lo –según sus propios términos (*Afterword*, p. 147)– «pedagógico» que cabía esperar? Al principio de *Limited* se propuso construir su discurso de modo que no hiciera referencia al resto de sus publicaciones, sino que limitara sus argumentos a lo que pudiera ser asimilado por un lector que, procediendo de una tradición distinta, desconociera su trayectoria precedente. No obstante, conforme avanza en la escritura de *Limited*, dando rienda suelta a su sarcasmo y, sobre todo, constatando la imposibilidad de un entendimiento, Derrida va desplegando progresivamente una retórica que no busca la explicación clara del propio argumento, sino que se construye sobre alusiones y tácitas referencias a cuestiones que su destinatario obviamente desconoce. Durante la lectura de *Limited*, el lector tiene la sensación de que Derrida no esté escribiendo para Searle, sino para su propio público. Valga como ejemplo el modo que tiene de descartar la posición de su adversario acerca de que es la distinta *permanencia* temporal de los signos lo que diferencia al lenguaje escrito del lenguaje oral: alegando haber sido malentendido, Derrida apunta a su propia noción de *restance*, con oscuras alusiones a sus obras anteriores, que hacen difícilmente comprensible el motivo de la confusión (*Limited*, pp. 50 y *ss.*). Los incontables juegos de palabras de *Limited*, en los que «La dificultad de traducción es parte del demostrandum» (*Limited*, p. 47), son otro buen ejemplo de que la supuesta *pedagogía* de Derrida es, en realidad, un movimiento malicioso. Y, ante todo, hay una elección estilística que no deja de resultar incómoda, incluso fastidiosa: la de utilizar el término *escritura* para designar algo que, en el fondo, no atañe al lenguaje escrito más que a cualquier otro tipo de lenguaje: su carácter *grafemático*, la posibilidad de funcionar, como juego de diferencias, en ausencia de emisor, destinatario y referente. ¿Por qué llamarlo *escritura*, sabiendo que dará lugar a confusiones como la que, de principio a fin, recorre todo *Reply*, y que probablemente afecte también a la llamada crítica textualista?

En definitiva, uno no puede dejar de constatar en Derrida un cierto gusto –compartido con más de un conciudadano, como constataran Sokal y Bricmont– por ser malentendido, aparecer como el *enfant terrible* de la filosofía contemporánea, y dejar para generaciones posteriores el paulatino descubrimiento de sus enigmáticas intenciones. De ahí que la voluntad searleana de *reconstruirlo* empáticamente no pueda resultar más que una broma pesada, una jugada desconcertante –*à contre-pied*–, síntoma de lo poco que, en el terreno ilocutivo, es compartido por ambos autores.

## «*¿Y si* Sec *estuviera haciendo algo distinto?*»

Como ya hemos apuntado, Derrida pareció ser algo más consciente que Searle de que en el debate se estaba dando un desencuentro en el nivel de las distintas fuerzas ilocutivas, más que en el de su sentido locutivo. Su reflexión acerca de la intención de *Sec* así lo pone de manifiesto:

> ¿Consiste el propósito principal de *Sec* en ser *verdad*? ¿En aparentar verdad? ¿En decir la verdad?
>
> ¿Y si *Sec* estuviera *haciendo algo distinto*?
>
> ¿Qué? Está bien, daré algunos ejemplos: 1. Diciendo algo aparentemente «falso» [...] o dudoso, pero presentándolo de modo y manera que (lleno de trampas y parasitario por naturaleza) aumentaría las probabilidades de que dé comienzo el debate [...]. O también: 2. Proponiendo un texto, como es aquí una vez más el caso, una escritura y una firma, cuya *realización* (estructura, evento, contexto, etc.) define en el mismo momento las oposiciones entre conceptos o valores [...], ofreciendo la realización de un texto que, al proponer de pasada la cuestión de la verdad (más allá de los impulsos intermitentes de Austin en esta dirección), no sucumbe *simplemente* a su jurisdicción y permanece, en este punto, en tanto que realización textual, irreductible a las sentencias –diría Austin– «veridictivas» del tipo: esto es verdad, esto es

falso, «completamente equivocado» u «obviamente falso» (*Limited*, p. 43).

A pesar de ese momento de lucidez, en estas líneas se refleja una concepción ciertamente obsoleta de los actos de habla, concepción que Austin ya dejó de lado durante su investigación, y que seguramente el propio Derrida descartaría si se le planteara de modo explícito. Recordémoslo: en un principio, Austin intentó señalar al margen del lenguaje descriptivo, bien estudiado por los filósofos precedentes, otro lenguaje de carácter *performativo* que no tendría como finalidad ser verdadero, *sino* hacer algo al emitir las palabras. No obstante, al final de su investigación, Austin fue asumiendo algo que otros desarrollarían con más tiempo: la idea de que este esfuerzo inicial había sido baldío, pues tal vez se apoyara en una especie de error categorial. También el describir, el mero *decir algo*, tiene condiciones contextuales de realización. Es decir: también la propia descripción tiene, por su parte, aspectos ilocutivos y perlocutivos. De ahí que, frente a la intención inicial de distinguir lo performativo de lo descriptivo, Austin optara por esbozar una teoría de las fuerzas ilocutivas en la que tanto lo uno como lo otro vinieran a ser integrados como distintos *usos* lingüísticos (planteamiento que sería posteriormente desarrollado por Searle en *Actos de habla)*. Salta a la vista que Derrida, en el texto que acabamos de citar, mantiene, al menos en apariencia, la primera taxonomía austiniana, catalogando a *Sec* como un texto *no* descriptivo *sino* performativo –como si se tratara de una categoría alternativa–; un texto que, por lo tanto, no estaría directamente gobernado por las exigencias de veracidad.

De ser cierta la descripción que hace Derrida de su propio texto, no sería su objetivo prioritario ser verdadero, *sino* realizar a través de su retórica un cuestionamiento de los principios de toda teoría del lenguaje que aspire a constituirse como descripción idealizada y absolutamente verdadera de su objeto. *Sec* no estaría constituido por una serie de descripciones pre-

tendidamente ciertas acerca del funcionamiento del lenguaje, *sino* por una sucesión de actos de habla, cuyo objetivo es obtener diversos efectos. Algunos de ellos serían de carácter ilocutivo, pues se realizarían *al* emitir las proposiciones –por ejemplo, el desfondamiento de la teoría de los actos de habla–, mientras que otros serían de tipo perlocutivo –como el abandono efectivo, por parte de la comunidad filosófica, de las pretensiones de sistematización ideológica de dicha teoría.

Valga el siguiente ejemplo de la performatividad del texto derridiano: cuando describe su propia actitud ante su obra diciendo «doy mi palabra de honor de que tendré buena fe en mi argumentación. Esto lo prometo en total sinceridad y seriedad, literalmente, levantando mi mano sobre la máquina de escribir» (*Limited*, p. 45), su intención no es otra que mostrar el absurdo de la pretensión de distinguir de modo tajante el lenguaje serio de la broma. El lector no sabe cómo tomar estas palabras, pues en ningún lugar puede encontrar un apoyo firme para clasificarlas como lenguaje normal o parasitario: ¿dónde queda reflejada esa *palabra de honor*, más que en las palabras escritas en las que se manifiesta? ¿Y cómo es posible asegurar la literalidad de esas palabras, siendo ellas mismas *iterables* en ausencia de la seriedad que dicen tener? ¿No podrían a su vez ser una broma? El texto se extiende hasta engullir aquella fuente de la enunciación que, desde *fuera* de él, podría venir a limitar su sentido: ¿qué más da si Derrida de hecho levanta su mano y promete ser serio y literal? Incluso si pudiéramos demostrar que, físicamente, realizó tal acto, ¿acaso éste no sería a su vez reinterpretable? ¿No sería también un *signo*? ¿No sería también *iterable*, tanto como las palabras que habría pensado en el instante precedente, o las que habría escrito a continuación? El texto de Derrida, como acto de habla, realiza sus pretensiones con independencia de su supuesta *verdad*: arroja de hecho una sombra de duda sobre cualquier pretensión del lenguaje de ceñir sus posibles interpretaciones, sea mediante estrategias intratextuales –«Seamos serios»– o acudiendo a apoyos que se encuentren, supuestamente, *fuera del texto* –«levantando

mi mano...»–, pero que no pueden evitar recaer en el tejido de la textualidad.

El texto de Searle, en cambio, aspira en general a sostenerse no ya en su estructura retórica, sino en la apelación a algo que se encuentra fuera del propio texto, a saber, la supuesta evidencia de sus tesis; evidencia contra la que Derrida habría atentado repetidamente por su «preocupante tendencia a decir cosas que son obviamente falsas» (*Reply*, p. 203). De ello se defiende Derrida sosteniendo que «la noción de evidencia, así como el sistema de valores a ella asociados (presencia, verdad, intuición inmediata, certeza asegurada, etc.) es precisamente lo que *Sec* pone en cuestión» (*Limited*, pp. 40-1). ¿Podría *Sec* ser refutado, como pretende Searle, por ser «obviamente falso»? Si la noción de obviedad, de evidencia, y la propia idea de verdad, es lo que *Sec* pretende cuestionar, la respuesta a sus envites no podrá consistir, sencillamente, en la denuncia de su *evidente* falta de *veracidad*. Sería como demostrar a alguien que no tiene razón al denunciar la injusticia del código penal remitiendo a lo establecido en dicho código.

Derrida es consciente de que es la fuerza, y no el sentido, quien rige el destino de su texto. Pero parece conceptualizar ese hecho según la fallida catalogación inicial de Austin, como si su obra fuera performativa, y la de Searle *meramente* constatativa. Por el contrario, una respuesta adecuada por parte de Searle a la *acción* lingüística de Derrida no podía consistir sino en un nuevo acto ilocutivo, una nueva *acción* contrapuesta, que vendría a desacreditar –persiguiendo, por tanto, imposibilitar– la realización de aquello que el contendiente se había propuesto. La respuesta de Searle había de tomar la forma de un nuevo acto de habla, cuyo objetivo fuera dejar sin efectos perlocutivos a *Sec* –es decir: conseguir que el texto no pervierta intelectualmente a nadie más. Por eso es posible devolver a Derrida su propia pregunta, cuestionando si consiste el propósito principal de *Reply* en ser *verdad*. ¿Y si Searle estuviera «haciendo algo distinto»? ¿Y si su apelación a la evidencia de sus tesis no fuera más que una estrategia para desacreditar el deconstruccionis-

mo y, por ende, el relativismo posmoderno con el que, correcta o incorrectamente, lo identifica?

Probablemente, Derrida habría contestado que tal intención sólo es lícita caso de presentarse como tal, es decir, si se acepta abiertamente que la filosofía del lenguaje ordinario y, en concreto, la teoría de los actos de habla, no se desarrollan como puras entelequias intelectuales, pretendidamente verdaderas por *adecuarse* al orden del mundo, sino que responden a una voluntad de poder determinada; voluntad que, a su vez, no puede estar justificada por la propia teoría. En cierto modo, la denuncia de la *fuerza* que subyace al sentido defendido por sus adversarios –Austin en *Sec*, Searle en *Limited*– había sido en todo momento el objetivo principal de Derrida.

## *El doble juego del infiltrado*

Aparentemente, Derrida escribe para *hacerse entender*. A pesar de que en ocasiones parezca disfrutar de su posición de incomprendido y vilipendiado, al menos algunos de sus textos están marcados por una claridad y sistematicidad de la que carecen muchos de sus compañeros de escuela. Incluso podría decirse de él que es una especie de neo-cartesiano, un tanto perverso, que busca la evidencia hasta el extremo, pero no con la intención de encontrar un firme apoyo en la certeza, sino precisamente para mostrar que sólo podemos creer que hemos alcanzado una absoluta evidencia a costa de detener nuestro análisis, dejando en el olvido determinados aspectos que se nos escapan. Al igual que Descartes, Derrida sostiene que ninguna certeza meramente relativa puede ser propuesta como algo inamovible. Por ejemplo, cuando Searle sostiene que la diferencia entre un acto ilocutivo realizado y un infortunio no tiene por qué ser tajante, recordémoslo, Derrida rechaza esa ambigüedad sosteniendo que, a no ser que una diferencia pueda ser clara y tajante, no es una diferencia en absoluto: «cuando un concepto va a ser tratado en tanto que concepto, uno tiene que aceptar la

lógica del todo o nada» (*Afterword*, p. 117). Ahora bien: a diferencia de Descartes, Derrida considera que la pulcritud y certidumbre en el establecimiento de esos límites o márgenes es inalcanzable, pero no por una deficiencia de nuestras capacidades cognoscitivas, sino por la estructura misma de los conceptos de representación, idea, verdad... que se encuentran indisolublemente unidos a la estructura del signo y del lenguaje, en su inasible juego de diferencias.

Con este punto de partida, la deconstrucción de Derrida *se infiltra* en los planteamientos de distintos autores, aceptando aparentemente sus reglas de juego, para mostrar cómo ellas mismas carecen de un apoyo evidente, no teniendo en su base más que una posición arbitrariamente elegida. Pero no ofrece a cambio una nueva evidencia mediante una argumentación paralela, sino que se detiene en el momento en que deja desnuda la estrategia del adversario: su sistema deconstruido. No plantea una alternativa en sus mismos términos, una nueva teoría, sino que propone un cambio radical en las reglas y en los objetivos. De este modo, su filosofía es constitutivamente *parasitaria*, pues se alimenta de lo deconstruido mediante un doble juego: por una parte aparenta aceptar sus reglas, por otra trabaja desde el interior del sistema para mostrar su inconsistencia y evitar que sus conceptos se cierren sobre sí mismos de modo autosuficiente. Frente al filósofo clásico, que desprecia la retórica del texto en beneficio del orden de la razón y la evidencia, Derrida muestra que ese orden de la razón no es, en el fondo, sino una retórica particular, retórica que decide asumir él mismo, con la intención de trastornarla.

Aunque el carácter de infiltrado exige una actitud constante de simulación –pues Derrida acepta el juego con la intención de pervertirlo–, en contadas ocasiones el francés deja caer su máscara, hablando con una sinceridad desconcertante acerca de su propia obra. Suele ocurrirle en textos que transcriben entrevistas o conversaciones, como *Posiciones* o *Afterword*, en los que aparece como comentador de sí mismo, reflexionando acerca de su propia obra de modo indirecto. Ya veíamos en el capítulo anterior cómo, en estos momentos de metadecons-

trucción, el infiltrado parece bajar las armas de su retórica, exponiendo abiertamente sus propias estratagemas:

> «Limited Inc...» se lee con incomodidad porque su texto está escrito simultáneamente en dos registros, ya que responde al menos a dos imperativos. Por un lado, trato de someterme a las normas más severas de la discusión filosófica clásica. Trato en efecto de responder punto por punto, del modo más honesto y racional posible, a los argumentos de Searle, cuyo texto es citado casi por completo. Por otro lado, al hacerlo, multiplico declaraciones, gestos discursivos, formas de escritura, cuya estructura fortifica mi demostración de un modo cuasi práctico: es decir, proveyéndola de instancias de «actos de habla» que por ellos mismos hacen impracticables y teóricamente insuficientes las oposiciones conceptuales sobre las cuales reposa la teoría de los actos de habla en general, y la versión de Searle en particular (serio/no serio; literal/metafórico o irónico; formas normales/formas parasitarias; uso/mención; intencional/no intencional; etc.) (*Afterword*, p. 114).

*Limited* –y, por añadidura, muchos de los textos de Derrida– son así susceptibles de una doble lectura: por una parte, pueden ser leídos según «las normas más severas de la discusión filosófica clásica», es decir, como una serie de argumentos *evidentes* que defienden una determinada postura filosófica frente a la del adversario; por otra, como una serie de pretendidos actos performativos, que pervierten el propio sistema de la evidencia, sobre el cual se construye la discusión misma. Este doble juego, aunque perverso y profundamente controvertible, es al menos coherente como estrategia. El problema aparece con esos textos metadeconstructivos en los que el doble juego es provisionalmente puesto entre paréntesis con la intención de *aclararlo*. Da la impresión de que, desde el momento en que Derrida pretende *explicar* en estas entrevistas lo que hizo en sus textos originales, sea en última instancia el juego de la «discusión filosófica clásica», es decir, la argumentación convencional –lo evidente, lo plausible, lo verdadero, el sentido de lo dicho...– el que asuma el papel determinante:

> he decidido evitar escribir aquí de este modo dual. O al menos intentarlo, pues no es siempre posible, por definición. Dirigiéndome a usted de la manera más directa posible, vuelvo a una forma de discusión muy clásica y directa (*Afterword*, p. 114).

Cabe preguntarse si esta bajada de armas, aunque sea en beneficio de la explicación clara y sincera de la propia posición, y por muy matizada que esté, no implica por sí misma una cierta rendición. Parece que encontremos a Derrida en la misma contradictoria posición en la que encontrábamos antes a Searle, cuando intentaba hacer una lectura empática de su oponente: al reflexionar acerca de su propia obra, Derrida pretende *reconstruir* el sentido de sus textos, explicando lo que éstos hacen y lo que significan, como si su glosa pudiera ubicarse fuera de la acción, dejando de ser performativa, abandonando su doble juego, y siendo, siquiera por un momento, sincera, casi exenta de retórica. Valga el siguiente ejemplo de tal intención:

> Una de las definiciones de la llamada deconstrucción sería el esfuerzo por tomar nota del carácter ilimitado del contexto, prestar la atención más detenida y amplia posible al contexto, y por lo tanto a un incesante movimiento de recontextualización. La frase, en general muy malentendida, que para algunos se ha convertido en una especie de eslogan de la deconstrucción («no hay fuera del texto» [*Il n'y a pas de hors-texte*]) *no significa más que* lo siguiente: no existe nada fuera de contexto. En esta forma, *que dice exactamente lo mismo,* la fórmula habría sido sin duda menos chocante (*Afterword*, p. 136; la cursiva es nuestra).

Ante expresiones como «no significa más que» (*ne signifie rien d'autre*) o «dice exactamente lo mismo» (*dit exactement la même chose*)[11] es inevitable preguntarse dónde quedó esa diseminación del sentido que Derrida aspiraba a mostrar en *todo* texto, y que hacía de él una inagotable fuente de nuevas inter-

[11] Ver la edición francesa del *Afterword*, p. 252.

pretaciones. Parece por el contrario que apele aquí a su potestad como autor para determinar y delimitar de una vez por todas el único sentido correcto de lo dicho, más allá de su contingente materialización lingüística, haciendo que la forma de los significantes sea prescindible, sustituible sin perjuicio de la plena manifestación de su sentido. Este Derrida que reflexiona en voz alta acerca de su propia obra aparenta creer que el sentido de la misma es aislable mediante un acto de consciencia que pudiera hacerlo plenamente presente; acto que le conferiría a él la autoridad necesaria para certificar que, efectivamente, nos encontramos ante *la* interpretación correcta, *la* traducción acertada de su eslogan, un eslogan que «no significaría otra cosa» que lo que él quiere que signifique.

Parece que sólo apelando a esa autoridad se pueda postular el autor como intérprete privilegiado de su propia obra, la cual tendría un sentido *original* que habría de ser sacado a la luz, a fin de descartar las tergiversaciones. Las propias críticas de Derrida se vuelven en su contra cuando la sospecha se ejerce sobre él. Recordemos, por ejemplo, el siguiente momento de *Limited*, en el que su autor reflexiona sobre una afirmación de Searle:

> «El problema es más bien que el Austin de Derrida es irreconocible. Prácticamente no mantiene ninguna relación con el original.» Esto es verdad. Pero lo que es irreconocible, lo que no mantiene ninguna relación con el original, no es simplemente Austin, sino «el Austin de Derrida». Subscribo totalmente lo que Sarl dice: leyéndolo así, «el Austin de Derrida *es* irreconocible» (*Limited*, p. 88).

Asombrosamente, y a pesar de toda la ironía de la que está cargado este texto, Derrida parece defender en él un conocimiento privilegiado de su propia postura, de su versión de Austin, conocimiento que justificaría la exasperación –prolíficamente manifiesta en *Limited*– ante las *malinterpretaciones* de la misma. Al igual que Derrida se ríe de Searle cuando éste apela al Austin original, cabe reírse de Derrida cuando apela al «Austin de Derrida» original, o cuando se esfuerza inútilmente por

que su texto «no signifique otra cosa» que lo que él quiere que signifique. Derrida parece autorrefutarse irónicamente en el momento en que apela a la interpretación correcta, única y definitiva de su propia obra, realizando un movimiento que, al menos en apariencia, es profundamente inconsecuente con su propio planteamiento.

*El comentario duplicante*

El propio Derrida tuvo que salir al paso de este tipo de acusaciones matizando por enésima vez la postura del deconstruccionismo con respecto a la noción de verdad:

> permítaseme decir de pasada cuán sorprendido he estado a menudo, divertido o desalentado, dependiendo de mi humor, por el uso o abuso del siguiente argumento: desde el momento en que se supone que el deconstructivista (o lo que es lo mismo: ¡el escéptico-relativista-nihilista!) no cree en la verdad, estabilidad o unidad del sentido, en la intención o el «querer-decir», ¿cómo puede pedirnos que *lo* leamos con pertinencia, precisión, rigor? [...] En otras palabras, ¿cómo puede discutir, y discutir la lectura, de lo que él escribe? La respuesta es bien simple: esta definición del deconstruccionismo es *falsa* (sí: falsa, no verdadera) y endeble (*Afterword*, p. 146).

El deconstruccionismo de Derrida –si hemos de hacer caso a la interpretación que ofrece él mismo, que es precisamente lo que está en cuestión– no excluiría la noción de *verdad*, ni la de *intención*; no se trataría por tanto de un relativismo desbocado, como el que Searle le atribuye en *RR*, en el que el libre juego de los significantes no tiene la más mínima determinación, donde las interpretaciones de los textos pueden multiplicarse sin límite alguno, sin que quepa argumentar acerca de ellas ni darles una justificación, y donde todos los textos quedaran homogeneizados en una insulsa monotonía desjerarquizada:

> De lo contrario, uno podría de hecho decir simplemente cualquier cosa, y yo nunca he aceptado, ni he incitado a otros a aceptar, que se diga cualquier cosa, ni he defendido la indeterminación como tal (*Afterword*, p. 145).

Hay por tanto interpretaciones *correctas* y *falsas*, pero la corrección de una determinada interpretación no se establece definitivamente una vez constatado el contexto de la emisión lingüística, por el sencillo hecho de que *ningún contexto es saturable*. Las interpretaciones son correctas o falsas en función de un contexto que, él mismo, no puede ser delimitado de modo tajante y definitivo. Eso hace que cualquier glosa acerca de lo dicho, por muy autorizada que esté, no deje de ser una interpretación abierta, una lectura que preserva cierta indeterminación. No puede existir un comentario que sencillamente *duplique* el sentido de lo dicho sin pervertirlo, sin alterarlo mediante la introducción de convenciones y acuerdos que hacen posible el propio comentario –pues son los que delimitan de manera provisional, y siempre un tanto arbitraria, el contexto en el que dicho comentario es realizado y aceptado.

Gerald Graff recuerda a Derrida en el *Afterword* (p. 142), de modo agudo y pertinente, que él mismo se había referido a la posibilidad de un «comentario duplicante» (*commentaire redoublant*) en *De la Gramatología*: aquel comentario –por ejemplo, de una obra literaria– que sólo vendría a *explicar* lo que el texto original pretende decir, sin alterar su sentido. Aparentemente, tal momento de la interpretación habría *duplicado* lo dicho por el autor, parafraseándolo de modo *literal*, poniendo así un límite a la diseminación de su sentido y al libre juego de las interpretaciones.[12] Ante la pregunta de Graff, veinte años

[12] Graff se refiere probablemente al siguiente párrafo: «Sin duda ese momento del comentario duplicante debe tener su sitio dentro de la lectura crítica. A falta de reconocerla y de respetar todas sus exigencias clásicas, cosa que no es fácil y requiere todos los instrumentos de la crítica tradicional, la producción crítica se arriesgaría a efectuarse en cualquier sentido y a autorizarse a decir, poco más o menos, cualquier cosa. Pero ese indispensable parapeto nunca ha hecho más que *proteger*, jamás ha *abierto* una lectura», *De la gramatología, op. cit.*, p. 202.

después de publicarse *De la gramatología*, Derrida matiza su postura al respecto, sosteniendo que no cree en «la posibilidad pura y simple de un "comentario duplicante"», y para ello pone como ejemplo lo que sería una lectura autorizada de Rousseau:

> Este momento parafrástico, incluso si apela a una mínima competencia (que es mucho menos común de lo que generalmente se cree: por ejemplo, familiaridad con el francés, con un cierto francés, que permita leer a Rousseau en el texto original), es ya una lectura interpretativa. Este momento, esta capa ya conlleva interpretaciones y decisiones semánticas que nada tienen de «natural» u «original», y que imponen, bajo condiciones que requieren ser analizadas, convenciones que en adelante serán dominantes [...]. Sencillamente, esta interpretación *cuasi*-parafrástica se basa en aquello que constituye en un texto (por ejemplo, el de Rousseau, acerca del cual estaba yo hablando entonces) una zona muy profunda y sólida de «convenciones» o «contratos» implícitos. No de estructuras semánticas que estén absolutamente ancladas, de modo ahistórico o transtextual, monolítico o idéntico a sí mismo [...] (*Afterword*, p. 144).

De este modo, Derrida puede defender una interpretación determinada –de su obra o de la de cualquier otro– como la interpretación *correcta*, la paráfrasis cuasiliteral del texto original, sólo en la medida en que una base firme –pero arbitraria y revisable– de convenciones le permite justificar su lectura. Pero no será posible encontrarle un fundamento abstracto y definitivo, más que asumiendo ese fondo convencional, que nada tiene de «natural» ni «original». Ninguna lectura ni ningún comentario podrá duplicar el sentido literal de lo dicho, sino que siempre implicará interpretación e imposición de unos marcos convencionales que alteran su sentido y lo transforman.

Es patente, por tanto, la contradicción en la que cae Derrida cuando interpreta su propia obra usando expresiones que ciertamente se ofrecen como comentarios estrictamente *duplicantes*, imperativos y perentorios. Para poder decir que *Il n'y a pas*

*de hors-texte* «no significa más que...», o «dice exactamente lo mismo que...» debería ser posible esa duplicación perfecta e impoluta del sentido de lo dicho, que el propio Derrida descarta. Toda interpretación y toda glosa se realizan sobre un fondo de convenciones dominantes y no parece lícita la apelación a la identidad del autor –denostado por la propia tradición deconstructiva– para garantizar un comentario que escape a dicho fondo de convenciones. De modo que, cuando el texto de Derrida es ofrecido a un contexto intelectual en el que sus convenciones originales no son dominantes –como es el caso, por ejemplo, en el ámbito de la filosofía analítica–, la interpretación *correcta* de lo dicho puede ser radicalmente distinta de la esperada por el autor –sin que sea lícito denunciar propiamente una *incorrección* de la misma, dado que las condiciones de corrección pertenecen al propio sistema de convenciones. Derrida cae víctima de su propio argumento, pues no puede impedir que su texto sea iterado grafemáticamente e injertado en nuevos contextos en los que se disemine su sentido, hasta hacerse irreconocible para su propio autor.

## *Agendas intelectuales*

Si somos consecuentes con la argumentación derridiana, es lícito suponer que, en un contexto como el de la filosofía analítica de los años setenta, las palabras de Derrida –tanto su eslogan *Il n'y a pas de hors-texte*, como cualquier otro texto suyo: *Sec* o *Limited,* por entero– puedan significar *literalmente* algo distinto de lo que el propio autor creyó entonces que significaban y, sobre todo, de lo que dicho autor, años después, pueda creer que significaron en su día. Con ello no queremos decir que puedan significar cualquier cosa, ni que no haya determinación alguna de su sentido, ni que cualquier lectura de las mismas, por descabellada que sea, haya de ser igualmente válida. Por el contrario, y sin que eso implique que se trate de un duplicado impoluto del sentido original, puede haber lecturas más acerta-

das que otras, más ricas, más fructíferas y, sobre todo, más pertinentes. Pero para que esto tenga lugar, es preciso que el intérprete participe en la aceptación de ciertas normas, actitudes y valores, creando así «contextos interpretativos [...] que son relativamente estables, a veces aparentemente casi inquebrantables», contextos que hagan posible invocar «reglas de competencia, criterios de discusión y de consenso, buena fe, lucidez, rigor, criticismo y pedagogía» (*Afterword*, p. 146). En la medida en que estos elementos estaban ausentes, denuncia Derrida, «Searle no estaba en la "pista correcta" para comprender lo que yo quise decir» (p. 147). Donde el francés no está acertado es al creer que supuestas buenas dosis de «pedagogía» habrían de ser suficientes para incitar a una lectura más benévola. La única referencia que hace Searle a Derrida en *La construcción de la realidad social* –un libro que debería estar repleto de ellas, si el debate hubiese producido los frutos que cabía esperar– hace patente el fracaso de esa estrategia:

> Derrida, en la medida en que puedo entenderlo, no presenta un argumento. Se limita a declarar simplemente que no hay nada fuera de los textos (*Il n'y a pas de 'hors texte'*). En todo caso, en una respuesta polémica subsiguiente a unas objeciones mías, aparentemente se retracta de todo: dice que todo lo que quería decir con la superferolítica declaración de que no hay nada fuera de los *textos*... ¡es la banalidad de que todo existe dentro de uno u otro *contexto*! ¿Qué se puede hacer, pues, frente a una pompa de argumentos débiles o aun inexistentes a favor de una conclusión que parece prepóstera? (*op. cit.*, p. 169).

Se pone aquí de manifiesto que las tesis de Derrida, caso de ser *pedagógicamente* explicadas de modo que adquieran *sentido* para alguien alejado de su contexto intelectual, no pueden parecer sino puras banalidades; precisamente porque el interés que pueda tener una determinada obra –no sólo la de Derrida, sino cualquier otra obra filosófica– no reside en las tesis mismas, es decir, en su aspecto puramente locutivo, sino en aque-

llo que el autor pretende *hacer* con esas tesis. Sólo incorporando el sentido de lo dicho a esa tarea pueden las tesis adquirir valor y ser cabalmente comprendidas.

Eso hace que un comentario pretendidamente *duplicante* como el que Derrida ofrece de sí mismo –una glosa que aspire a reexpresar un *mismo* sentido con unos significantes distintos, supuestamente más accesibles– resulte completamente fallido a la hora de explicar a Searle no ya en qué consiste la deconstrucción, sino por qué es preciso realizarla. Por el sencillo motivo de que, parafraseando al propio Derrida, hay una radical divergencia en el conjunto de convenciones dominantes que definen la literalidad de la interpretación. Y ese conjunto de convenciones, la tradición o paradigma en que Searle se inscribe como lector y como crítico, se define por una tarea compartida a lo largo de generaciones, una misión práctica que establece metodologías, objetivos y escalas de valores muy distintos de los que tiene el francés.

Por mucho que estén glosados de un modo menos polémico, los términos expresados por Derrida no adquieren un significado más claro, porque la determinación de lo que una teoría *significa* no se realiza en el espacio puro, neutro y abstracto de las ideas, sino que se establece en el marco de un programa de *acción* intelectual, prolongado y compartido: un esfuerzo que se integra en cierta tradición precedente, abriendo así perspectivas de futuro. En el caso de Searle, ese programa se traza desde la crisis de la llamada «concepción heredada» –con su interés limitado al lenguaje constatativo, lógicamente perfecto, y su obsesión positivista por atenerse a la conducta observable– hasta la defensa de un naturalismo biológico que permita comprender el lenguaje y la realidad social como efectos de la mente consciente intencional. Si la postura de Derrida pudiera concretarse en una serie de tesis, y quisiéramos hacérselas comprensibles a Searle, éste habría de encajarlas de algún modo en la agenda intelectual establecida por ese programa de la filosofía analítica. Son los proyectos de acción –acción intelectual si se quiere, pero acción al fin y al cabo– los que establecen los

valores que pueden adoptar las distintas teorías, hipótesis, argumentos y conceptos.

La crítica de Derrida al carácter central de la intencionalidad en la teoría de los actos de habla sólo podría ser asumida por Searle, falazmente, como una confusa mezcla de conductismo y epifenomenismo: Searle no sabría bien decir si Derrida niega la existencia de los estados intencionales de consciencia, o si únicamente les niega su efecto causal sobre los actos de habla. En cualquier caso, su error le parecería imperdonable, pues estaría dejando fuera de juego precisamente aquello que explica el funcionamiento del lenguaje y de la mente. En su lucha por definir una postura entre los restos conductistas del funcionalismo –que en última instancia niegan la perspectiva de primera persona– y la rendición de los místericos –que parecen renegar de la posibilidad de encontrar una explicación científica a la consciencia–, las ideas de Derrida, sencillamente, no encajan: y no encajan porque *no sirven*, porque no permiten *hacer* nada –nada, al menos, que tuviera sentido en la agenda que Searle tiene por delante. Por ese motivo ni siquiera puede planteárselas: sencillamente, le resultan irrelevantes.

Pero sería un grave error creer que Derrida está a salvo de ese problema, ya que a él, en realidad, le ocurre lo mismo: que sólo puede asumir las tesis de Searle como una extemporánea versión naturalista de la fenomenología husserliana. No obstante, cuando Searle apela a la intencionalidad para explicar el lenguaje, su objetivo no es encontrar en el plano trascendente de la consciencia una fundamentación apodíctica de la ciencia y la cultura europeas. No hay en Searle ninguna obsesión por definir la presencia pura de lo pensado ante la consciencia como un punto arquimédico sobre el cual apoyar el edificio del saber. En este sentido, es imperdonable que Derrida no repare en la fecunda noción de trasfondo, que tan esencial es en la teoría de la intencionalidad de Searle: una idea que recoge las intuiciones más sagaces del último Wittgenstein acerca del carácter laxo e indeterminable de los significados, y que implicaría, como el propio Searle apunta, que «no hay tales cosas

como los estados intencionales con el tipo de pureza que les atribuyeron los autores tradicionales que han tratado la cuestión de la intencionalidad en la tradición fenomenológica, como Husserl» (*LT*, p. 642). Es decir: una idea con la que en principio el propio Derrida podría haber simpatizado. Esta simpatía quizás no habría llegado muy lejos, pues Searle no aspira a subvertir con la noción de trasfondo ningún prejuicio ontológico ni epistemológico de peso (como ya vimos en el capítulo segundo, el trasfondo para Searle no es más que un hecho bruto, biológico y social acerca de los seres humanos), pero en cualquier caso una cosa está clara: la predisposición a desacreditar la posición del adversario no debería haber impedido la exploración de posibles puntos de convergencia.

Tal vez Derrida no debería haber estado tan presto a reciclar su crítica de Husserl al encontrar en Searle ciertos elementos que *se repiten* en ambos autores. Precisamente él tendría que haber estado al tanto de que esa aparente repetición o iteración de términos –como «intencionalidad», «consciencia» o «sentido»– escondía inevitablemente una importante alteración, pues sólo aparentemente eran *los mismos*. Quizás no fuera tan fácil transplantar el árbol de la deconstrucción en la tierra de la analítica.

En definitiva, ni Derrida está en absoluto obsesionado, como los conductistas, por la firmeza de una experiencia objetiva y compartida, ni Searle tiene como objetivo la apodicticidad de una fenomenología pura que, al modo husserliano, pudiera venir a aportar un fundamento indubitable al conocimiento científico. Y, sin embargo, eso es lo que se empeñaron en creer el uno del otro, integrando al adversario en su propio esquema preconcebido, y haciendo imposible con ello una correcta comprensión de su postura.[13]

[13] Como apunta Rorty con ironía, en estos casos de desencuentros entre tradiciones parece que sólo se pueda reconocer la posición del otro identificándola con una postura superada y obsoleta: «un autor que trabaja en una tradición no conocida debe estar necesariamente intentando (y fracasando en) hacer el tipo de cosa que están haciendo los autores más conocidos para uno». *Ensayos sobre Heidegger*, *op. cit.*, pp. 136-7, n12. Traducción de Jorge Vigil Rubio.

Lo cierto es que, en cualquier caso, la comprensión ha de pasar por la integración de la posición del adversario en nuestro propio proyecto: la agenda intelectual de la que hemos de partir ha de ser necesariamente la nuestra, con su carga de prejuicios y de valores, así como su referencia a una tradición previa, pues, de lo contrario, no se daría en realidad comprensión ni interpretación alguna –algo que la hermenéutica ha demostrado desde hace tiempo.[14] Y cada agenda intelectual, lejos de ser una estructura de asépticos conceptos, se define por la actividad compartida en la que nos encontramos integrados, condición de posibilidad de la realización de una acción filosófica propia. Ahora bien –como también ha mostrado la hermenéutica–, es preciso que esa fagocitación de la postura ajena se acompañe de una voluntad de salir de sí, de transformarse, de abrirse al sentido que se nos manifiesta en aquello que interpretamos. Actitud que debe reflejarse en una cierta disponibilidad a revisar la propia agenda, estando dispuestos a trastornar el apacible curso de nuestra propia historia ante una irrupción inesperada.

La cuestión abierta, el problema de fondo, será por tanto si este conjunto heterogéneo de agendas intelectuales que dicen desarrollar *la* filosofía actual tiene en realidad algún rasgo definitorio que verdaderamente posibilite la inscripción de los distintos actores en un escenario común, por precario que sea; o si, como vaticina Rorty, con el paso del tiempo la tendencia divergente hará que el hecho de que distintas instituciones compartan el nombre de Filosofía nos termine pareciendo un curioso accidente histórico.[15]

[14] Ver Hans-Georg Gadamer: *Verdad y método I*, Salamanca, Sígueme, 1999, apdo. II, ii, 9, pp. 331-77.

[15] «La filosofía como ciencia, como metáfora y como política», en *Ensayos sobre Heidegger*, *op. cit.*, p. 23.

# CONCLUSIÓN

## *La precaria unidad de la filosofía*

Al analizar un enfrentamiento entre formas tan distintas de hacer filosofía nos hemos percatado de que no basta con concebirlo ingenuamente como el choque de distintas teorías o doctrinas. Máxime cuando no todas las prácticas filosóficas ofrecen como sedimento una doctrina sistemática con pretensiones de verdad, que pudiera ser contrapuesta a las de los adversarios. Buen ejemplo de ello son los numerosos autores –no sólo Derrida, sino también Sócrates, Montaigne, Nietzsche, Heidegger o, el caso más patente, el último Wittgenstein– que no pueden ser descartados como filósofos más que ejerciendo una notable violencia sobre el canon establecido, y que no obstante carecen propiamente de doctrina definida. Sin embargo, no se trata solamente de contraponer este tipo de autores, que tienden a considerar la filosofía como una actividad, a otros cuya filosofía es propiamente doctrinaria; no se trata sólo de eso porque, en cierto sentido, podría decirse que no hay filosofías que sean *saberes sustantivos*, sino actividades filosóficas que tienen como objetivo la producción de ese tipo de saber. Ninguna doctrina es, por sí misma, filosofía –ni analítica, ni continental, ni de ningún otro tipo– si no hay alguien que la defienda, que esté dispuesto a sostenerla y mantenerla viva. De modo que ni siquiera aquellos autores que aspiran a establecer contenidos sistemáticos o doctrinarios pueden escapar a la idea de que la filosofía es, también para ellos, una forma de saber-hacer (confirmándose una vez más que aquello que en principio aparentaba tener una posición marginal puede terminar el día menos pensado engullendo lo que creíamos normal).

Por ello no basta, decimos, con contraponer las doctrinas de los contendientes, sino que éstas han de ser asumidas como instrumentos puestos al servicio de una determinada actividad, la praxis filosófica, concretada en una agenda cuyos objetivos, valores y proyectos dotan de sentido a la investigación. Una marcada divergencia en la concepción de dicha praxis ha de manifestarse necesariamente en el desencuentro, constituyendo quizás la clave fundamental para comprenderlo.

A algún lector suspicaz el planteamiento expuesto puede resultarle excesivamente pragmatista, en la medida en que parece subordinar la cuestión de la verdad o falsedad de las teorías a su funcionalidad y eficacia en contextos de acción. Pero esta idea no tiene por qué conducir –probable motivo del recelo de este lector– hacia un relativismo insalvable. Al sostener que las teorías y doctrinas sólo son susceptibles de valoración dentro de contextos de praxis filosófica sólo queremos apuntar al hecho de que es esa actividad humana la que les da sentido y validez; fuera de ella sencillamente *no funcionan*, pues ni siquiera pueden cumplir su función de ser teoría o doctrina. Lo que queremos decir con respecto a la filosofía es análogo a lo que le ocurrió a la función predicativa del lenguaje entre el *Tractatus* y la teoría de los actos de habla: frente a una concepción que consideraba al lenguaje como algo capaz de representar el mundo y ser verdadero por sí mismo vimos que, con el llamado giro pragmático, se descubrió que el contenido locutivo de una expresión sólo puede acontecer dentro de un acto de habla, y que por ello siempre está cargado con la *fuerza* que ejerce un hablante en un contexto lingüístico compartido. Toda predicación ha de aparecer necesariamente en una emisión lingüística, como parte de una proferencia, constituyendo una acción (ya sea una advertencia, un ruego, una promesa, o una mera descripción, pretendidamente aséptica) que tiene condiciones de realización (convenciones, estados mentales adecuados, saber-hacer, etc.). Lo que hemos sostenido aquí es que, del mismo modo, las ideas filosóficas sólo pueden acontecer –y acontecèr *lingüísticamente*, pues ¿de qué otro modo iban a hacerlo?– en la

medida en que son *usadas*, es decir, dentro de una praxis filosófica compartida por una comunidad, y estando por tanto cargadas de esa fuerza que hace de ellas una *acción*: desde la acción más sencilla, como hacer un reproche o formular una hipótesis, hasta actos complejos y sofisticados como, por ejemplo, sistematizar y fundamentar, o sospechar y deconstruir.

Frente a lo que pueda pensar este receloso lector, y contrariamente a lo que parece opinar Searle en *RR*, creemos que el hecho de que entre en juego la propia definición de la praxis filosófica no cierra el posible debate, ni nos deja desprovistos de argumentos para continuarlo. Por el contrario, es en ese debate acerca de los modos y los fines de la actividad filosófica donde probablemente resida el mayor interés. Aunque, como no podría ser de otro modo, también encierre la mayor dificultad: cuando los fines están establecidos y sólo se trata de encontrar los medios para llevarlos a cabo, los contendientes tienen un lugar donde hacer pie y llegar a un cierto entendimiento; sin embargo, cuando son los fines mismos los que están en cuestión, el problema deja de ser meramente técnico, pues no hay *método* que pueda conducirnos hacia una resolución, estando en juego la propia concepción del método; mas no por ello tiene que hundirse la discusión en el decisionismo irracionalista. Por usar la terminología de Dascal, cuando no es posible proseguir la «discusión» según estrictos cánones preestablecidos, a fin de evitar que el debate degenere en una violenta «disputa», es preciso hacer uso de la lógica dúctil y maleable de las «controversias».[1]

La dificultad a la hora de establecer *a priori* un marco definitivo de valoración que permita dirimir este tipo de enfrentamientos no tiene por qué ser vista como un impedimento definitivo. Fue un error peligroso del positivismo lógico –aunque tal vez

[1] «Vistos desde el punto de vista de sus fines, las discusiones tienen por objeto básicamente el establecimiento de *la verdad*, las disputas *ganar*, y las controversias *persuadir* al adversario y/o a un auditorio competente para que acepte la propia posición.» «How Rational...», *op. cit.*, p. 315 (ver también «La controverse en philosophie», *op.cit.*). Eso sí, la difícil apelación a un mismo «auditorio competente», como apuntábamos más arriba, es el mayor impedimento.

sea más común de lo que creemos– pensar que es imprescindible definir de antemano las reglas del juego filosófico, y que ese punto de partida ha de posibilitar un avance irrevocable en la resolución de los conflictos teóricos, una vez descartados como *sinsentidos* –y no meros desaciertos– las posiciones que se ubiquen fuera de esas reglas. Por el contrario, la peculiaridad de la filosofía como disciplina reside en que no puede apelar a una metadisciplina legitimante que la exima de plantear una y otra vez este tipo de cuestiones. La metafilosofía no puede ubicarse fuera de la filosofía, como una disciplina que venga desde el exterior a establecer las reglas fundamentales del juego filosófico, por la sencilla razón de que poner en cuestión dichas reglas constituye la tarea más ineludible de la filosofía misma.[2]

Por ello, en nuestra opinión, no estamos abogando aquí por un abandono de las cuestiones propiamente filosóficas en beneficio de perspectivas que expliquen o justifiquen el desarrollo de la disciplina por factores externos a la misma. Por supuesto que dichos factores –sociológicos, históricos, políticos, etc.– deberán ser también tenidos en cuenta en última instancia, pero lo aquí apuntado no va necesariamente en ese sentido: la controversia acerca de la validez y justificación de las distintas agendas intelectuales es una actividad *tan filosófica* como lo es la discusión reglada dentro de cada una de ellas; y no es menos importante para nosotros, en tanto que filósofos, tomar consciencia de estos factores y discutirlos. La filosofía no debe reflexionar sólo sobre el *qué* de lo que se plantea, sino también sobre el *cómo*, el *porqué* y el *para qué* de su propia actividad.[3]

[2] Como ha señalado Hans-Johann Glock, siguiendo a Tugendhat y Cohen, «la propia naturaleza de la filosofía es una cuestión filosófica a discutir, y las opiniones acerca de esta cuestión son cuestionables filosóficamente. Aunque la investigación de los objetivos y métodos adecuados para la filosofía es conocida en nuestros días como "metafilosofía", no se trata de una disciplina distinta de orden superior, sino de una parte integrante de la propia filosofía» (*op. cit.*, p. 6).

[3] El clásico debate acerca del carácter relevante o supérfluo de la historia de la filosofía para la comprensión y justificación de sus tesis forma parte del problema que apuntamos, aunque no se identifica totalmente con él. La necesidad de atender a la filosofía como actividad, qué duda cabe, tiene un componente histórico,

El tema en torno al cual se enfrentaron nuestros autores, la teoría de los actos de habla, es además un lugar privilegiado para plantear la pregunta acerca de la filosofía como actividad intelectual y de sus relaciones con otros tipos de discurso, como la ciencia y la literatura. No en vano, autores de peso como Rorty o Habermas han echado mano de este debate para argumentar a favor de sus respectivas posiciones sobre la cuestión. El primero, para sostener que, una vez desprovista la filosofía derridiana de los tintes mesiánicos y trascendentales de Heidegger, la disciplina aparece como un género literario más: sofisticado, edificante, pero no esencialmente distinto de la ficción literaria.[4] El segundo, para defender la noción austiniana de lenguaje *normal* como un ideal regulativo imprescindible, condición de posibilidad de cualquier entendimiento, que marca la diferencia entre el discurso de la ficción, sin pretensiones de verdad, y la exigencia racional del discurso teórico y filosófico.[5] En cualquier caso, tanto el uno como el otro muestran que lo que está en juego en el debate va más allá del ámbito específico de la pragmática lingüística, o incluso de la filosofía del lenguaje, y atañe a la filosofía en general, a la relación que ésta ha de establecer con la noción de verdad, y a la posición que le corresponde en el conjunto de la cultura.

Probablemente, el hecho de que para la filosofía sea un reto ineludible cuestionarse y definirse a sí misma tenga como consecuencia que, en desencuentros como el que aquí nos ocupa, no pueda darse una reconciliación definitiva. Pero que las reglas *siempre* hayan de estar en cuestión no implica que haya que considerar el diálogo como un fracaso, pues su éxito tal vez no consista en la consecución definitiva de un logro, el hecho

---

pues las agendas intelectuales no se pueden comprender sin referencia a las tradiciones de las que proceden; pero también se refleja en el presente de cada situación concreta y en su previsible futuro, pues no son menos determinantes los valores, las metodologías y los proyectos que componen *en la actualidad* dichas agendas.

[4] «Derrida on Language...», *op. cit.* Cf. Luis Sáez Rueda: «Segregación o domesticación de la experiencia prerreflexiva», *Volubilis*, 4, 1996, pp. 35-53.

[5] *El discurso filosófico de la modernidad*, *op. cit.*, pp. 234-40.

de alcanzar y prolongar indefinidamente una edad de oro del consenso, el asentimiento o la concordia.[6] Por el contrario, el éxito del diálogo, y de la filosofía misma, puede residir en el desarrollo adecuado, cordial y pacífico de una cierta actividad, y no en el advenimiento de algo que haya de acontecer *después* de dicha actividad o proceso.[7] No por casualidad, el origen de la filosofía coincide históricamente con el de la democracia: aparte de por las exigencias de tolerancia y respeto que a ambas son consubstanciales, porque las dos producen resultados esencialmente revisables, precarios y transitorios.

Frente a la pretensión de encontrar una sempiterna Gran Salida a los desencuentros filosóficos, parece más cabal y sensato esforzarse por promover encuentros precarios y falibles que, en su carácter provisional y limitado, hagan siquiera imaginable algún tipo de entendimiento. No se trata por tanto de establecer una articulación que finalmente venga a disolver las diferencias, sino de permitir que la controversia filosófica intertradicional discurra con una cierta fluidez. Esta intención exige que concurran en el buen hacer intelectual de los contendientes ciertas actitudes, habilidades y conocimientos que desgraciadamente no suelen estar presentes en las discusiones entre escuelas filosóficas: actitudes como el sosiego, la paciencia, y una cierta confianza –por infundada que esté– en la posibilidad de que el otro no resulte en el fondo tan inepto como aparenta; habilidades, no sólo para explicar *pedagógicamente* las propias tesis a aquellos que procedan de una tradición diferente, sino

[6] Siguiendo a Dascal, podríamos preguntarnos: «Puesto que la controversia tiene una presencia importante y constante a lo largo de la historia de la filosofía, ¿podría ser que no se tratara simplemente de un signo de falta de madurez, como una especie de tentativa precientífica, sino más bien de un componente esencial de la actividad filosófica?»: «La controverse en philosophie», *op. cit.*, p. 1583.

[7] Como sostiene Hagi Kenaan: «el debate entre Searle y Derrida es un buen ejemplo –en absoluto inusual– de un caso de comunicación que no se deja captar por la oposición estricta entre éxito y fracaso, comprensión e incomprensión. Es una comunicación que sobrepasa la cuestión del éxito y que, como tal, ejemplifica el modo en que la dicotomía éxito/fracaso distorsiona el carácter actual del fenómeno del habla», *op. cit.*, p. 127.

ante todo para reformular los problemas a los que se pretende hacer frente, problemas que están en la base de la agenda con la que uno está comprometido, y que han de resultar al otro no sólo comprensibles desde un frío punto de vista teórico, sino válidos y provechosos en cuanto a motivación intelectual; y conocimientos, qué duda cabe, acerca de la posición del interlocutor y de la tradición en que se inscribe, que vayan más allá de la divulgación cuasi periodística, o de la esporádica y descontextualizada lectura de algunos fragmentos textuales.

Éstos no pretenden ser grandes principios acerca de la esencia de la filosofía que establezcan lo que son o deberían ser sus contenidos fundamentales, ni los fines u objetivos hacia los que habría de tender. La discusión acerca de estas cuestiones llegará después, como tuvo lugar entre Rorty y Habermas, por ejemplo. Pero, para llegar a ese punto, es preciso que se acepten antes las normas que indicamos, que son meramente formales: maneras de actuar que habrían de acompañar siempre a la filosofía como actividad discursiva. Se trata de unas exigencias que pueden parecer triviales, y por ese preciso motivo debería resultarnos tan sorprendente como inadmisible su manifiesto incumplimiento, no sólo en el enfrentamiento entre Searle y Derrida, que en este sentido no es más que un ejemplo, sino en gran parte de los debates que han articulado la historia reciente de nuestra disciplina. De ese incumplimiento se deriva el efecto de que los filósofos que trabajan en tradiciones antagónicas sencillamente se desechen mutuamente, ya lo decíamos en la introducción, como el ruido de fondo que hay que ignorar para comenzar a trabajar en lo que realmente importa; o que, en caso de que comience entre ellos algo parecido a un debate, éste sólo obtenga como resultado la mutua incomprensión, que suele degenerar en el insulto.

Lo que es preciso hacer para evitar esta situación es evitar que el diálogo se vuelva impracticable, fomentando el ejercicio de las actitudes, habilidades y conocimientos apuntados. De ahí que el objetivo del presente libro haya sido contribuir a que la discusión se articule: un esfuerzo que implica una apuesta, incierta pero

firme, por la unidad de la filosofía, es decir, por el hecho de que al usar ese término en contextos tan distintos estemos haciendo algo más que una mera transferencia por homofonía. Sin duda, habría sido mucho más cómodo asumir una de las posturas: defender la *auténtica* filosofía, sea la una o la otra, ubicándose definitivamente en una escuela, y descartando como absurdo desvarío lo que se realiza en el ámbito contrario. Sobre todo si esa decisión ni siquiera la toma propiamente uno mismo, sino que la dejamos en mano de la inclinación de nuestro temperamento, o de la arbitrariedad de haber sido formado en uno u otro paradigma. Por el contrario, asumir el reto del encuentro interfilosófico hace que a uno lo consideren *güelfo entre los gibelinos, y gibelino entre los güelfos*; un riesgo que estamos dispuestos a aceptar, dada la importancia de nuestra apuesta.

A fin de que estas palabras no queden en el limbo de las abstractas intenciones, quisiéramos esbozar aquí una posible confluencia de los planteamientos de ambos autores: no tanto para encontrar un punto de acuerdo entre ellos como para delimitar, del modo más claro posible, dónde tiene lugar el enfrentamiento, y cómo es posible evitar que éste se estanque. Nuestro esfuerzo, tentativo e inacabado, aspira a mostrar que habría sido posible lo que de hecho no tuvo lugar: el desarrollo de un diálogo fértil y productivo. Pero para ello no bastará con que sus ideas se sucedan alternativamente, como ha ocurrido hasta ahora, en un mero *collage* donde se alternen sin mezclarse, sino que será preciso articular los problemas y sus distintas formulaciones, fusionándolos en una misma reflexión acerca del lenguaje y el carácter inasible de los actos de habla.

## *Posiciones enfrentadas*

A lo largo del libro hemos ido constatando los momentos aporéticos, puntos muertos, incomprensiones y desencuentros que marcaron el debate entre Searle y Derrida. En un esfuerzo por

aclarar sus planteamientos, y siguiendo el modelo de las antinomias kantianas, vamos a proceder a enumerar someramente sus respectivas posiciones en torno al problema que nos ocupa, ubicándolas en columnas contrapuestas:

| John R. Searle | Jacques Derrida |
| --- | --- |
| Es lícito –y probablemente imprescindible– analizar el lenguaje imaginando metódicamente situaciones idealizadas; esa idealización es inocua y meramente descriptiva (no normativa). | Cualquier intento de idealización del lenguaje, al ser éste constitutivamente un juego de diferencias, ejerce sobre él la arbitraria y violenta intención de reducirlo a la lógica de la identidad. |
| El objetivo es establecer una *teoría de los actos de habla*, como sistematización idealizada de los distintos usos del lenguaje y de sus condiciones de contexto. Esta teoría será ulteriormente fundamentada por una filosofía de la mente, y servirá de fundamento a una filosofía social. | El objetivo es establecer una *tipología diferencial de formas de iteración*, que preserve la indecibilidad característica de todo acto de habla. En última instancia, dicha tipología constataría la imposibilidad de establecer un fundamento absoluto para una ciencia del lenguaje. |
| El lenguaje está regido por el principio de *expresabilidad*: para todo aquello que un hablante quiere decir, hay una expresión literal que lo dice (aunque el hablante puede no conocerla, o el idioma puede requerir innovaciones). | El lenguaje está siempre contaminado por la *iterabilidad*: cualquier signo, al tener una forma repetible, es susceptible de ser injertado en un contexto distinto, pudiendo quedar vacío de significación. |
| En las situaciones idealizadas, el contexto está plenamente determinado; se trata de una suerte de experimento mental donde el teórico se sitúa en el ojo de Dios. | Ni en la realidad ni en la ficción teórica es posible la saturación del contexto: siempre quedarán aspectos del mismo susceptibles de reinterpretación. |

Uno de los elementos fundamentales del contexto es la intención consciente del hablante. Éste, en condiciones normales, puede saber a ciencia cierta lo que quiere decir pues, al menos en dichas ocasiones, tiene *plena autoridad* (de primera persona) sobre los contenidos intencionales de su consciencia.

Podemos distinguir el uso literal del uso parasitario gracias a que, en el caso *normal*, existe la posibilidad de que el hablante diga exactamente lo que quiere decir.

En el uso literal y normal del lenguaje, la intención del hablante es *fungible*: no se trata de un misterioso segundo acto que haya de acontecer por detrás de la emisión, sino que es en cierto modo idéntico a ésta.

Una vez comprendido el uso normal y literal, la teoría de los actos de habla ha de asimilar la variación del parasitismo en una especie de corolario sobre casos sofisticados. Se trata de una variación de las reglas del uso normal.

Tanto el lenguaje oral como el escrito reciben su significación de la intencionalidad de los sujetos implicados en la comunicación. Lo único que diferencia al

Uno de los elementos fundamentales del contexto es la intención consciente del hablante. Pero éste nunca puede llegar a tener *plenamente presentes* ante sí sus propios contenidos de consciencia. Su autoridad, por tanto, nunca es absoluta: persiste lo impensado (el sentido *se difiere*, se pospone, está por llegar).

En última instancia es indecidible si un cierto uso es literal o parasitario: incluso el caso que aparente ser más *normal* puede eventualmente resultar no serlo.

El hablante nunca es dueño y señor absoluto del sentido de lo dicho, pues su propia intención, aspecto fundamental del contexto de interpretación, nunca está plenamente *presente*, ni ante él ni ante los otros.

El teórico sólo puede establecer coyunturalmente fronteras revisables y provisionales entre lo literal y lo parasitario, consciente de que esto último no es algo que haya quedado *fuera* del lenguaje normal, sino que lo constituye internamente.

El lenguaje oral comparte con el escrito el rasgo que la tradición había considerado peligroso, y que había creído confinar en la *escritura*: la separación entre la

uno del otro es la mayor *permanencia* temporal de las proferencias escritas, que pueden seguir siendo leídas en ausencia de su contexto original.

enunciación y su *fuente*, la consciencia intencional. En realidad, en ambos casos esta distancia es insalvable, pues ambos están contaminados por la iterabilidad.

Las posiciones parecen completamente irreconciliables, tanto por el objetivo que se proponen alcanzar como por el método que siguen para lograrlo y los principios teóricos fundamentales en los que se apoyan. Sin embargo, nuestra intención es encontrar algún punto de contacto que pueda dar pie al debate, y para ello no vamos a dudar en reformular impúdicamente las objeciones de Derrida, de modo que resulten más efectivas en el contexto de Searle. Ya no nos atendremos por tanto ni a las expresiones ni a los argumentos esgrimidos por los contendientes, pues lo que pretendemos a continuación, a diferencia de lo que hemos intentado a lo largo del libro, no es reflejar fielmente el desastre de lo ocurrido, sino esbozar la posibilidad de que los acontecimientos se hubieran desarrollado de un modo distinto, si los argumentos hubieran ido mejor encaminados.

En primer lugar partiremos de la noción de *permanencia*, rasgo que marca la diferencia entre el lenguaje oral y el escrito, lo cual nos obligará a distinguir entre el acto de la proferencia y la forma de lo proferido. En segundo lugar, cuestionaremos el carácter supuestamente *fungible* de la intención en los actos normales, lo cual nos incitará a revisar la idea de que significado de la emisión y significado de la frase puedan sencillamente coincidir, como asume Searle al adoptar como punto de partida de su teoría de los actos de habla el principio de expresabilidad.

## *¿Qué es lo que permanece?*

A pesar de las profundas diferencias en sus planteamientos, creemos que es posible y necesario apuntar hacia algo que, siquiera en su formulación más ingenua e inocente, ambos podrían

asumir como objeto de su discurso: aquello que Austin llamó «acto de habla», es decir, el hecho de que las personas utilicen el lenguaje para realizar acciones tan variadas como prometer, describir o casarse. En tales actos, el hablante profiere determinadas palabras que cuentan como algo (una promesa, una descripción, etc.) en un contexto dado. Ambos autores sostienen que el hecho de que la proferencia se realice oralmente o por escrito es una cuestión secundaria. Según Searle, lo que caracteriza al lenguaje escrito es que generalmente sus ejemplares permanecen en el tiempo: los trazos de tinta en el papel, por ejemplo, permiten que lo dicho pueda viajar más allá del contexto de emisión, mientras que la voz suele extinguirse en el mismo momento en que es emitida. Esta diferencia es meramente accidental: por una parte, la voz también puede ser registrada y permanecer más allá del momento de la emisión; por otra, es posible imaginar una escritura que no perdurara en el tiempo más allá del instante en que es leída. Piénsese en cómo Hellen Keller, sordomuda y ciega, aprendió a comunicarse con su institutriz escribiéndole ésta letras en la palma de su mano:[8] nada permanece de esta escritura más allá del acto mismo en el que es escrita, siendo los actos de emisión y recepción estrictamente simultáneos, como suele ocurrir en el lenguaje oral. La única diferencia no accidental entre ambos sería la distinta materialidad que adoptan los signos: la voz se desarrolla en el tiempo y la escritura en el espacio, algo que parece revestir escaso interés teórico para el estudio de la intencionalidad de los actos de habla.

Cuando Searle apunta que un texto escrito no es más que la posibilidad manifiesta de un acto de habla intencional (*Reply*, p. 202), lo mismo podría decirse con respecto a cualquier sonido: tanto el texto como la voz han de estar siendo *usados* por alguien para que adquieran el carácter de proferencia. En realidad, lenguaje escrito y lenguaje oral se encuentran en idéntica relación con respecto a la intencionalidad: en el momento de su

[8] Hellen Keller: *The Story of My Life*, Nueva York, Scholastic Inc., 1967, cap. IV y *ss.*

emisión, la proferencia recibe su sentido de la intención del hablante o escritor, siendo la permanencia de lo proferido en el tiempo un fenómeno secundario y circunstancial.

Ahora bien: resulta patente que lo que permanece en el tiempo no es en ningún caso *la proferencia* misma, sino *lo proferido*. El acto de la escritura siempre quedó atrás, como queda atrás el acto de la enunciación oral, con indiferencia de si está o no siendo registrada. Efectivamente, ambos actos acontecen sin permanecer, no quedando de ellos más que la *forma* vacía de lo dicho: la voz, caso de ser grabada, o la tinta, mientras no se borre con el tiempo. La proferencia misma no permanece, sino sólo lo proferido: algo que quizá vaya a ser leído en un contexto distinto del original, por alguien que pretenderá reconstruir su sentido, lográndolo con mayor o menor fidelidad.

Imaginemos en qué consistiría la permanencia no ya de lo proferido, sino de la proferencia misma: ¿cómo sería posible prolongar un acto de proferencia? ¿Acaso si el hablante pronuncia las palabras con más lentitud, o escribe más despacio, puede decirse que el acto *permanece* durante más tiempo? ¿No parecería más bien que el acto mismo sólo puede considerarse *hecho* en el instante en que termina, por mucho que prolonguemos su acaecimiento? En cualquier caso, su permanencia no podría ser inercial, como la de lo proferido que, en tanto que evento físico, sigue siendo lo que es aunque nadie lo haga serlo. Si alguien deja un cartel en su puerta que dice «No molestar», ¿está profiriendo el acto de habla todo el tiempo que esté puesto el cartel? ¿Puede decirse que hay ahí una prolongación del acto de la proferencia, y no sólo de lo proferido? ¿Y si olvidara quitarlo? ¿En qué momento estaría dejando de proferirlo? ¿No sería más sensato considerar que sólo lo profirió en el momento en que lo puso, al realizar físicamente el movimiento de la mano con el que lo colgó?

Sin duda, en algún sentido puede decirse que el acto de la proferencia precisa del tiempo para acontecer, pues comienza a ser realizado en un momento y acaba en otro. Pero al hablar de *permanencia* con respecto al acto y con respecto a lo proferido

estamos refiriéndonos a algo muy distinto. Es el tiempo que tardamos en dar forma a lo proferido lo que contaría como permanencia del acto de proferencia, y no el tiempo que permanece dicha forma siendo reconocible como tal.[9]

El acto de la proferencia y la forma de lo proferido son, por lo tanto, dos elementos muy heterogéneos, lo cual hace problemática su identificación inmediata. Lo proferido tiene intrínsecamente el riesgo de alejarse del acto de proferencia, la fuente de la enunciación, algo que, según Derrida, la tradición de la metafísica occidental consideró peligroso, pues abría la posibilidad de que el lenguaje se zafara de la idea en él representada. A fin de evitar dicho peligro, se intentó negar el lenguaje escrito, en beneficio del oral: éste fue asumido como el modelo genuino, auténtico y original del lenguaje porque, no pudiendo las palabras sobrevivir al acto de su emisión (pues no existían procedimientos acústicos de grabación), ambos aspectos del acto de habla serían necesariamente simultáneos, siendo susceptibles de una identificación plena. Ése es el espejismo denunciado por el francés cuando sostiene que tanto el lenguaje oral como el escrito son en realidad *escritura*, pues en ambos casos el resultado es una proferencia que, perdure o no, es heterogénea con respecto al acto del que procede. Lenguaje oral y lenguaje escrito estarían en realidad igualmente amenazados por aquel peligro que la tradición creía haber confinado en el segundo. Incluso si lo proferido no pudiera nunca perdurar de hecho, incluso si no fuera posible registrar ningún sonido y todo el lenguaje escrito fuera como el de Helen Keller, el acto de proferencia y la forma de lo proferido seguirían siendo dos realidades profundamente distintas, cuya identificación es problemática.

A pesar de sus diferencias, Searle y Derrida coinciden al afirmar que nada esencial diferencia ambos tipos de lenguaje. Lo

[9] Searle se referiría aquí a una «intención-en-la-acción» según la cual, más allá de la «intención previa», el agente efectúa el acto (en este caso, el acto de habla) a lo largo de toda su duración temporal, de manera consciente y voluntaria. Ver *Razones para actuar*, *op. cit.*, p. 63.

que distingue a uno y otro autor es que realizan esa identificación con valores distintos: podría decirse en cierto modo que para Searle *el lenguaje escrito es como el oral*, mientras que para Derrida *el lenguaje oral es como el escrito*: Searle –al igual que Austin en su reflexión sobre las firmas– sostiene que las palabras escritas, en el acto de la escritura, estuvieron *tan cerca* de la fuente como si hubieran sido dichas oralmente; por su parte, Derrida sostiene que las palabras habladas, en el momento mismo en que son pronunciadas, están *tan lejos* de la fuente como si hubieran sido escritas tiempo atrás. El problema no es una cuestión de permanencia temporal, sino que acontece en el instante mismo de la enunciación, tanto si ésta es oral como si es escrita.

## *La intención fungible*

La distinción entre significado del hablante y significado de la frase, esencial en la teoría de Searle, se apoya sobre ésta que indicamos, entre el acto de la proferencia y la forma de lo proferido. Un fragmento de código, decía Searle en respuesta a Knapp y Michaels (*LT*, pp. 649 y ss.), puede ser considerado como lenguaje en la medida en que su forma se adecua a ciertas convenciones lingüísticas, resultando significativo con independencia de su origen. Esto es algo que le ocurre a lo proferido: que tiene por sí mismo ciertos rasgos, perdurables o no, cierta *forma* que puede ser leída y reconocida en tanto que convención. La frase, tanto si ha sido proferida como si no, tendría por sí misma cierto significado literal. Por su parte, el significado del hablante, es decir, el que tiene su acto de proferencia, puede coincidir o no con el significado literal de la frase que ha proferido. En el caso de que sí coincidan, el acto de proferencia compartirá su sentido –significado del hablante– con el que tiene la forma de lo proferido –significado de la frase.

En casos como éste, sostiene Searle, la intención del hablante no acontece en un misterioso y oculto segundo plano que hubiera de ser sacado a la luz mediante una sagaz interpreta-

ción de lo dicho, sino que las intenciones son *fungibles*: se consumen en el uso, siendo manifiestas en el acto mismo de la emisión. Éste sería en su opinión un ejemplo práctico de la validez del principio de expresabilidad: el hablante estaría diciendo, sencillamente, lo que quiere decir. En caso de una emisión no irónica, ni metafórica, ni sarcástica, si no se trata de una cita, ni de un recital de poesía ni de ningún acto parecido de parasitismo, la intención se expresa plenamente en lo dicho, quedando patente el estado mental del hablante.

Este planteamiento conduce al menos a dos problemas: uno de carácter epistemológico (*¿cómo sabemos* si el hablante está diciendo lo que quiere decir?), y otro ontológico/lingüístico (*¿cómo es posible* que el hablante diga lo que quiere decir?). Detengámonos en el primero, aunque Searle tenga razón en considerar que reviste mucho menos interés teórico. Para saber si es o no el caso que el hablante está profiriendo su acto de habla en sentido literal será preciso que el oyente tome en consideración el contexto. Deberá hacer uso de un criterio que, considerando el tono de voz del hablante, sus aseveraciones acerca de la seriedad de sus palabras, el momento en el que éstas son emitidas, y un sinfín de rasgos contextuales, le permita atribuir a las palabras un sentido determinado. Pero todos y cada uno de estos rasgos son imitables, iterables, susceptibles de acontecer con una intención distinta, o incluso en ausencia de intencionalidad alguna. El propio Searle es bien consciente de que *siempre* cabe sospechar del engaño, como queda claro en su argumento de la habitación china, que pretende llevar dicha sospecha hasta el extremo. Y lo hace mostrando que es posible imaginar una situación en la que, mediante un procedimiento estrictamente sintáctico –es decir, sin usar propiamente los signos sino sólo *mencionándolos*–, un sujeto aparente participar en una conversación, realizando todos los *outputs* que cabría esperar en un interlocutor convencional, sin que de hecho comprenda lo que está oyendo o diciendo. Mediante este argumento, Searle considera haber rebatido el test de Turing, y con él el funcionalismo, pues sería posible una imitación perfecta de la conversación,

una réplica funcionalmente idéntica de un hablante, sin que los signos estén imbuidos de intencionalidad: las emisiones que aparenta realizar desde el interior de la habitación china no constituyen siquiera actos de habla, pues faltaría en el contexto la concurrencia de una consciencia intencional que actuara como *fuente de la enunciación*. Las palabras que salen de la habitación china, al igual que las artificiales emisiones lingüísticas de un ordenador, serían el efecto de un mero algoritmo mecánico, sintáctico quizás –algo que también es discutible–, pero en cualquier caso carente por completo de semántica e intencionalidad intrínseca.

La fuerza del argumento searleano es tal que no cabe apelar a la gesticulación de un interlocutor *real*, ni a cualquier otra manifestación física de su consciencia, pues todos estos rasgos son a su vez codificables, y por tanto iterables en ausencia de intencionalidad. Imaginemos, por ejemplo, que Searle en el interior de la habitación no sólo hubiese recibido instrucciones para realizar *outputs* lingüísticos, sino que también las tuviera para hacer que un robot de apariencia humana gesticulara de modo perfectamente coherente con el desarrollo de la conversación. El robot podría por ejemplo manifestar físicamente el mismo enfado y desconcierto que cualquier hablante convencional mostraría ante la incredulidad por parte de su interlocutor acerca de si comprende las palabras que emite. Del mismo modo que Searle no sabría lo que está diciendo en chino, tampoco conocería los movimientos que el robot realiza en el exterior de la habitación: tan sólo estaría manejando ciegos signos, aunque esta vez no se trataría de signos lingüísticos, sino gesticulares. Ciertamente, la complejidad de su tarea habría aumentado, pero no habría ninguna dificultad teórica añadida que hiciera incoherente el experimento mental.[10]

No cabe por tanto, al menos en principio, apelar a ninguna evidencia lingüística ni conductual determinante que permita

[10] Acerca del carácter no falsable del argumento de la habitación china –y su consecuente ineficacia– ver nuestro artículo «Cómo salir de la habitación china: consciencia e intencionalidad en las otras mentes», *Thémata*, 35, 2005, pp. 267-75.

distinguir a ciencia cierta el lenguaje literal del parasitario, ni la intención fungible de la completa ausencia de intencionalidad. También la intención fungible ha de plasmarse en una *forma* reconocible, la de lo proferido, que es en sí misma imitable y falsificable. La cuestión no es si la forma de la proferencia puede permanecer en ausencia de intencionalidad, el falaz problema de la escritura, sino que dicha forma puede incluso acontecer, en el instante, en ausencia de consciencia intencional. Como apuntábamos en el apartado anterior, la permanencia de lo dicho no es el problema, sino la conexión entre lo dicho y la intención del emisor que, en el momento mismo en que la proferencia es emitida, está ausente de la escena.

Para Searle, el problema epistémico es irrelevante porque considera de sentido común la apelación a aquella autoridad de primera persona que injustamente había sido excluida del estudio de lo mental –originalmente por el conductismo y, de modo derivado, por el funcionalismo. Es esa autoridad lo único que podría constatar en última instancia la presencia de una cierta intención fungible: yo sé que lo que estoy diciendo es, literalmente, lo que quiero decir. El principio de expresabilidad sólo puede llevarse a la práctica asumiendo la autoridad de primera persona pues, en el acto de proferencia, lo proferido acontece simultáneamente con la constatación, por parte del sujeto, de que él está siendo la fuente de la enunciación, y que por tanto la forma de lo proferido coincide con la intención consciente del acto de proferencia. Sería posible considerar que el contexto es *pleno* porque el sujeto sería plenamente consciente de sus estados mentales.

Bien es cierto que esa plenitud no acontece en todos los casos, pero nada parece incoherente en la elección como paradigmas de la teoría de los actos de habla de aquellos casos en los que sí acontece: actos en los que *todos* los elementos del contexto estarían presentes. Para un historiador o un biógrafo, la cuestión puede resultar un verdadero quebradero de cabeza, pues el sujeto cuyos actos de habla intenta conocer no es él mismo; al estar intentando comprender el sentido de lo dicho por otra persona tiempo atrás, habría ciertos aspectos del contexto que

no estarían presentes ante él, aspectos que, por mucho que fueran estudiados a través de documentos y entrevistas, sólo podrían ser formulados en tanto que hipótesis. Pero para el teórico de los actos de habla, desde el momento en que realiza su teoría partiendo de la idealizada situación en que todos los elementos del contexto estarían presentes, el problema epistémico deja de ser determinante. Ubicado en el «punto de vista de Dios», ante él estaría presente incluso aquello que sólo es accesible a cada sujeto particular, en la interioridad de su consciencia. La intencionalidad de los actos de habla literales sería para él efectivamente fungible, pues sería dueño y señor de su propio experimento mental. En la medida en que no salga de él, es imposible que esté equivocado.

Al igual que el *cogito* de Descartes, el argumento de la habitación china sólo funciona si es realizado en primera persona: «En el interior de la habitación, yo sé que sólo manejo símbolos». Sólo si cada uno de nosotros asume el papel de Searle en el interior de la habitación comprenderemos a qué se refiere su autor, y asumiremos la validez del argumento. De lo contrario, si nos limitamos estrictamente a lo observable exteriormente, no tendríamos más motivos para creer a Searle que para creer al misterioso interlocutor que nos devuelve sus signos a través de la rendija de la habitación, o al robot que gesticula ante nosotros indignado por nuestra desconfianza. Sólo si soy yo el que se imagina a sí mismo en el interior de la habitación puedo saber que mis emisiones en chino carecen de sentido como proferencias, por mucho que dieran la impresión contraria.[11]

Al depender de la perspectiva de primera persona, la posición de Searle no puede evitar heredar algunos de los inconve-

[11] Searle no suele apoyar expresamente su argumento en esta perspectiva de primera persona, sino en la constatación de que un mismo material biológico constituye a los seres que consideramos dotados de intencionalidad. Pero este movimiento no hace sino posponer el problema, pues la generalización basada en similitudes biológicas también parte de la idea de que, desde mi perspectiva de primera persona, poseo una intencionalidad que, dada la similitud biológica que tengo con el resto de los seres humanos, también les presupongo a ellos.

nientes del cartesianismo: excesiva confianza en la autoridad de la consciencia, estancamiento en el problema de las otras mentes, y tendencia al solipsismo. No obstante, en opinión del norteamericano, todos ellos son problemas epistemológicos que el sentido común excluye de una consideración seria: ese sentido común con cuya reivindicación Moore inaugurara la edad de oro de la filosofía analítica.[12] No es tanto que estas cuestiones estén resueltas, como que resultan inútiles e infructuosas para que la actividad filosófica, tal y como Searle se la plantea, pueda seguir su curso. Cuestiones como la del sexo de los ángeles no se dejaron atrás porque fueran finalmente solucionadas, sino porque terminaron resultando ridículas y extravagantes. Para evitar que la investigación degenere en discusiones igualmente vacías, sea acerca de la existencia del mundo externo, de la consciencia de los otros o de la intencionalidad, Searle considera que es preciso no sucumbir a la tentación de Derrida, que no es otra que jugar de manera irresponsable a sostener posiciones que son «evidentemente falsas».

## *Lo dicho y lo pensado*

Dejamos así de lado –un tanto subrepticiamente, por cierto– el problema epistemológico, es decir, la cuestión de si poseemos un criterio para discernir la intencionalidad literal y fungible de su iteración parasitaria. Pero nos sigue quedando el problema ontológico/lingüístico que también apuntábamos: *¿cómo es posible* que el hablante diga lo que quiere decir? No se trata ya de dilucidar cómo podemos averiguar si esto es el caso, sino de aclarar cómo es posible que se dé el caso, es decir, que el pensamiento llegue a expresarse plenamente en las convenciones del lenguaje. ¿No es el principio de expresabilidad precisamente lo más inalcanzable en la práctica? ¿Son los estados mentales sus-

[12] Cf. G.E. Moore: *Defensa del sentido común y otros ensayos*, Madrid, Taurus, 1972.

ceptibles de ser recogidos plenamente en las expresiones lingüísticas?

El principio de expresabilidad es presentado por Searle como «una verdad analítica acerca del lenguaje», de modo que no cree necesario mostrar datos empíricos que lo corroboren. Probablemente, no sería siquiera planteable un experimento que falsara empíricamente dicho principio, pues para mostrar que hay algo pensado que es inefable, ese algo habría de ser *representado* y, por lo tanto, *dicho*. De modo que se trata de una necesidad lógica, un juicio analítico que, como tal, lo es por definición. Lo que Searle nos estaría planteando desde el principio de *Actos de habla* es una concepción simultánea del pensamiento y del lenguaje, que definiría al uno en términos del otro. En cierto modo, su estrategia recuerda al isomorfismo entre mundo, pensamiento y lenguaje que encontrábamos en el *Tractatus*, aunque restringido esta vez –al menos provisionalmente– a la relación entre los dos últimos términos.

Es precisamente esta similitud la que nos incita a traer aquí a colación el argumento que usó Wittgenstein en su segunda etapa para desmontar su propio planteamiento inicial: el significado de las palabras no se determina porque el sujeto sepa *qué* significan, sino porque sabe *cómo* usarlas. Hablar exige una cierta competencia por parte del hablante: un saber práctico, que se adquiere socialmente mediante el uso compartido del utillaje lingüístico. Saber hablar no consiste en haber acumulado conexiones semánticas entre cosas y términos –ingenua concepción del aprendizaje del habla que manifestara Agustín de Hipona en la cita antes referida– sino que un sujeto aprende a hablar cuando aprende a *usar* las palabras en contextos de praxis intersubjetiva. No se trata, por tanto, de que el hablante tenga *presente* ante sí el que, a ciencia cierta, es el correlato lingüístico de su estado mental, sino de que sepa *usar* una expresión lingüística adecuada al contexto en el que se encuentra, incluyendo en dicho contexto sus propios estados mentales y los de los demás (que aprende a identificar, dicho sea de paso, precisamente a través de esas mismas prácticas). Aplicando esta

idea al principio de expresabilidad, habría que dejar de leerlo como si apuntara a la existencia –siquiera imaginable– de un perfecto diccionario en el que fuera posible encontrar, para cada estado mental, un acto de habla que lo expresa literalmente: por el contrario, lo apuntado en dicho principio sería la existencia de un instrumento lingüístico susceptible de ser usado adecuadamente en cualquier contexto –externo y, sobre todo, interno– en que pueda encontrarse el sujeto.

De esto es ya bien consciente el propio Searle, y probablemente por ese motivo defienda a capa y espada la hipótesis del trasfondo según la cual, recordémoslo, el lenguaje sólo puede funcionar apoyado en una serie de habilidades que, no siendo ellas mismas intencionales, hacen posible la manifestación de la intencionalidad. El significado literal de lo proferido está establecido por las convenciones semánticas imperantes en un momento dado; pero el significado de la proferencia o emisión necesita, incluso para ser *literal*, no sólo de la concurrencia de una red de creencias y deseos intencionales, sino también de un trasfondo de habilidades prácticas. Aquí es donde puede haber una cierta inconsistencia en el planteamiento de Searle, en la medida en que parece considerar, por una parte, que el significado literal de la frase es definible por convenciones puramente semánticas y, por otra, que el significado literal de la emisión sólo puede acontecer si concurren, además de estas convenciones, el trasfondo o saber-hacer del hablante. ¿Cómo podrán identificarse plenamente el uno con el otro, siendo tan heterogéneos? ¿Cómo podrá llevarse a la práctica el principio de expresabilidad, si en lo que quiero decir siempre hay algo que no está completamente recogido en lo que digo?[13]

El significado de la frase, en tanto que cuestión puramente semántica, determina el *sentido* de lo dicho, pero carece de *fuerza*, y no puede como tal enfrentarse a la realidad. En cambio, la

[13] Hemos desarrollado esta problemática en «Can we say what we mean? Expressibility and Background» (*op. cit.*), atendiendo a sus implicaciones para la filosofía de Searle en general (acerca del lenguaje, de la mente, de la sociedad y de la acción).

emisión es constitutivamente un acto por el que el sujeto ejerce esa fuerza, algo que determina cómo ha de ser interpretada su proferencia. Para que el sujeto pueda ejercer esa fuerza es preciso no sólo que conozca lo que sus palabras significan en abstracto, sino cómo hay que usarlas para vérselas con la realidad que lo rodea. Y esa capacidad no es el resultado de la adquisición de contenidos teóricos de «saber-qué», sino de la instrucción en habilidades prácticas de «saber-cómo», habilidades que no pueden ellas mismas estar recogidas en las convenciones semánticas de las palabras usadas.

Este es un problema que la propia tradición analítica está planteando hoy, ante el reto del externalismo: Putnam, por ejemplo, sostiene que no basta con saber lo que el sujeto cree que significa su lenguaje para saber lo que éste de hecho significa. En su opinión, «los significados no están en la cabeza» porque las palabras que usamos sólo son significativas en la medida en que se relacionan con las cosas que nos rodean, a través de nuestras prácticas sociales. Aunque el sujeto, desde su perspectiva de primera persona, tenga imágenes mentales o conceptos con los que cree referirse al mundo, éstos no son capaces por sí mismos de referir a nada, ni de ser intencionales siquiera, a no ser que sus contenidos tengan relación causal con aquello que es referido, algo que se comprueba, externamente, viendo con qué se relaciona el sujeto y su comunidad lingüística al emplear sus imágenes y conceptos. Es preciso ver cómo nos relacionamos con el mundo para saber qué significa nuestro lenguaje.[14]

El argumento de Putnam parece en realidad casi derridiano: la *forma* que ha de adoptar todo contenido de consciencia es *iterable* en ausencia de su supuesto referente. El sujeto puede tener la imagen mental de, por ejemplo, un árbol; pero esa imagen no se refiere a árboles reales por el mero hecho de parecerse a ellos, pues es posible imaginar un experimento mental en

[14] Ver «Cerebros en una cubeta», en *Razón, verdad e historia*, Madrid, Tecnos, 1988, pp. 15-33 y, para una crítica de la noción de significado literal que va en la misma línea, J. J. Acero: «Searle y el significado literal», *Revista de Filosofía*, 31:2, 2006, pp. 9-30.

el que introdujéramos dicha imagen en su mente sin que nunca hubiera tenido relación alguna con árboles, ni reales ni imaginarios. La forma de lo pensado o de lo dicho es iterable en ausencia del significante que le creíamos concomitante. Hasta cierto punto podría decirse que los lemas de Derrida *–Il n'y a pas de hors-texte–* y Putnam *–Meanings ain't in the head–* vienen a sostener algo no muy distinto. Pero sólo hasta cierto punto, porque los objetivos hacia los que tienden ambos lemas se inscriben en tareas intelectuales muy diferentes: Putnam, por ejemplo, intentaría reconstruir la objetividad de la semántica buscando las relaciones causales, empíricamente observables, que se establecen entre las palabras y las cosas a través de las prácticas de los hablantes, estando animado por una intención naturalista que está ausente de la obra de Derrida.

## *¿Puede hacerse* presente *el saber-hacer?*

Para conducirnos hacia la crítica de Derrida a Searle, sería preciso preguntarse ahora si el trasfondo es algo susceptible de estar *presente*, no ya ante la consciencia del sujeto empírico –del biógrafo o del historiador–, sino incluso ante ese «ojo de Dios» en el que se ubica el teórico de los actos de habla en su experimento mental idealizado. ¿Es nuestro *saber-hacer* algo determinable como un *hecho*, algo susceptible de estar sencilla y plenamente presente en el contexto de nuestro acto de habla? El concepto de *saber-hacer* es tan sugerente como oscuro, y nos conduce una vez más, como veremos a continuación, a la vaporosa noción de *fungibilidad*.

Gilbert Ryle puso de manifiesto que la habilidad a la hora de actuar no es algo que ocurra *aparte* de lo observable exteriormente, en un misterioso segundo plano mental, sino que acontece *en* la propia práctica.[15] No hay ningún plano paralelo a la conducta observable, donde el sujeto esté llevando a cabo, por

[15] Ver Ryle, *op. cit.*, cap II y *passim*.

ejemplo, el acto mental de ser habilidoso, como si una especie de fantasma hubiese de realizar el acto de modo consciente, mientras que el cuerpo mismo no fuera más que un mecánico instrumento a su servicio. Actuar inteligente o habilidosamente es, por el contrario, llevar a cabo una cierta conducta de un determinado modo –algo que, en opinión de Ryle, también podría decirse acerca del propio hecho de *ser consciente*, aunque no tenemos por qué acompañarlo tan lejos aquí, para el argumento que desarrollamos. Según esta perspectiva, ser habilidoso, es decir, estar en posesión de cierto saber-hacer, es algo *fungible* con en el acontecer de la acción: no tiene por qué ser supuesto o deducido a partir de la acción, sino directamente observado en ella, pues *se consume* en ella. El *saber-hacer* no parece estar afectado por el problema de la iterabilidad de la forma, pues él mismo es identificable en tanto que forma, hasta el punto de que no diríamos que un robot *aparenta* ser habilidoso, sino que sencillamente lo es.

Esa puerta la deja abierta precisamente el propio Searle, en el momento en que considera que el trasfondo *no* es intencional: si aquello de lo que carece la inteligencia artificial es la intencionalidad de la semántica, no parece haber impedimento para adscribir trasfondo a un robot, en el momento en que éste manifieste cierto saber-hacer. Aunque Deep Blue, la computadora de IBM que derrotó a Kasparov en 1997, no pudiera saber que estaba jugando al ajedrez, ni lo que es un peón, ni a quién tenía sentado delante, ¿diríamos que sólo *aparentó* estar jugando al ajedrez? ¿*Parecía* estar teniendo lugar una partida, que en realidad nunca aconteció? ¿Sólo *daba* la impresión de ser habilidosa en sus jugadas? No parece sensato: podríamos decir que no sabía qué era lo que hacía, pero no cabe ninguna duda acerca de que lo hizo, y que lo hizo bien. Es decir: podemos dudar de su intencionalidad, sostener que en realidad no salió de su particular habitación china, pero no podemos negar el saber-hacer preintencional que manifestó en su conducta. Demostró saber jugar al ajedrez, aunque no supiera qué era lo que estaba haciendo.

Sin embargo, por mucho que el saber-hacer parezca identificarse fungiblemente con su propio acontecer, esa relación también puede ser cuestionada: ¿acaso no es posible que alguien *aparente* saber-hacer lo que hace, sin que en realidad sepa hacerlo en absoluto, o habiendo pretendido hacer en realidad algo distinto de lo que creíamos que hacía? Alguien puede parecer habilidoso, siendo sus actos el fruto de la casualidad, o el efecto de una intención distinta de la que creíamos haber encontrado. Toda la reflexión wittgensteiniana acerca de la diferencia entre seguir una regla y aparentar que se la sigue entraría aquí en juego, una reflexión que ha dado mucho de sí dentro del propio ámbito analítico, abriendo perspectivas de gran interés en epistemología y filosofía del lenguaje.[16] De modo que el mismo argumento que trajimos a colación acerca de la intención fungible del acto de habla literal puede volver a aplicarse ahora: ese carácter fungible del saber-hacer no implica en absoluto una presencia infalible, pues todo acto tiene una forma que puede ser *iterada*. ¿Dónde está la diferencia entre ser habilidoso y sólo aparentarlo? ¿Es algo que no tengamos presente por ser sujetos finitos, falibles en nuestras capacidades cognoscitivas, tratándose por tanto de un mero problema epis-

[16] Esta idea es señalada por diversos autores que se han aproximado al debate. Simon Glendinning, por ejemplo, combina el concepto de *iterabilidad* derridiano y el antimentalismo de Wittgenstein en su reflexión sobre el problema de las *otras mentes* (ver *On Being with Others: Heidegger, Wittgenstein, Derrida*, Londres, Routledge, 1998, especialmente el cap. VIII). Por otra parte, Frank B. Farrell combina la interpretación wittgensteiniana del concepto de regla y la concepción externalista del significado de Hilary Putnam para sostener que la posición de Searle es desacertada, pues el sentido no es acotable en el contexto presente («Iterability and Meaning: The Searle-Derrida Debate», *Metaphilosophy*, 19:1, 1988, pp. 53-64). Una referencia similar a la indeterminación de los conceptos en el último Wittgenstein la encontramos en el artículo de Mark Alfino antes citado, así como en el de J. J. Acero «Derrida *vs.* Austin-Searle: ¿dos tradiciones en pugna?» (*Anthropos*, Suplementos, nº 13, 1989), donde el autor sostiene que lo que tiene «mayor interés en la obra de Derrida es que sus razones están muy próximas a las que en las últimas décadas han venido aduciendo autores como Willard van O. Quine o Donald Davidson sobre la posibilidad y los límites del análisis semántico o como las que adujo Wittgenstein en su última etapa» (p. 125).

témico? ¿O ni siquiera el punto de vista de Dios podría sacarnos de la duda a la hora de distinguir entre alguien que hace algo y alguien que *sabe hacerlo*? La cuestión es que, en última instancia, la diferencia no está en ningún sitio. No es algo que no hayamos encontrado aún, sino algo que no acabará de aparecer, por mucho que intentemos describir la totalidad de lo acontecido.

Lo importante aquí es que el problema que antes era epistemológico, cuestión de criterio, reaparece afectando a la ontología misma de los actos de expresión: no es ya un problema acerca de cómo sabemos qué es el caso, sino acerca de cómo es posible que sea el caso. Si admitiéramos que la expresión literal *es* –no sólo se manifiesta, sino que propiamente *es*, de modo fungible– el *uso* adecuado de los términos, no sería posible distinguir una manifestación inteligente, consciente e intencional de otra que únicamente lo parece.[17] En la medida en que el trasfondo está en la base de la intencionalidad, ella misma se encuentra afectada por el problema ontológico que apuntamos. Y no es posible apelar a la consciencia del hablante, desde el momento en que el trasfondo que la sustenta no es algo que esté *presente* como un contenido –delimitable por un saberqué– ni ante ella ni ante nadie. El trasfondo, siendo como es un elemento fundamental en el contexto, nunca puede él mismo estar plenamente presente, pues ¿dónde podría estarlo? Ni en la acción misma –que puede parecer inteligente e intencional sin serlo– ni en la consciencia del hablante –pues la habilidad práctica no es algo susceptible de acontecer ante la mente, como un contenido de la misma.[18] El hecho de que alguien crea que sabe

[17] Por ese motivo, y a diferencia de Searle, cree Daniel Dennett que la intencionalidad en última instancia es cuestión de descripción: el carácter intencional, desde este planteamiento, no sería *intrínseco* al acto, sino dependiente del observador. Ver *La actitud intencional*, Barcelona, Gedisa, 1998, cap. II.

[18] Peter Hadreas ha sostenido precisamente que la noción de trasfondo permite establecer prácticamente una identidad entre lo defendido por Searle y Derrida, con respecto a la literalidad del sentido: «Searle versus Derrida?», *Philosophiques*, XXIII, pp. 317-26. En la misma línea, Dascal apunta de pasada que Searle «descompone el contexto preciso para la comprensión de un acto de habla en

hacer lo que está haciendo tampoco es una garantía de que así sea; y, en la medida en que hablar es un modo de *hacer*, todo el lenguaje estaría afectado por esta problemática.[19]

Habría por tanto una indecibilidad radical, ontológica, que no procedería de nuestras deficiencias epistémicas sino de la propia constitución del acto de habla, que se apoya a todos los niveles sobre la idea de *forma*. Al ser ésta iterable, se tambalea el concepto de fungibilidad, haciéndose indistinguibles la autenticidad y la copia. La iterabilidad, es decir, la posibilidad que tiene todo elemento del contexto –sea o no intencional– de repetirse en ausencia de lo que supuestamente le es concomitante, hace que todo esfuerzo por idealizar la situación parezca imposible. Una irónica frase del productor de cine Sam Goldwyn ejemplifica magistralmente la situación a la que llegamos:

> Lo más importante a la hora de actuar es la honestidad; una vez que aprendes a fingirla, lo has conseguido.[20]

No parece en última instancia que pueda haber ningún aspecto intrínsecamente no fingible –y por lo tanto *fungible*– que distinga el acto de habla literal del que sólo aparenta serlo. No se trata ya de que no podamos distinguirlos, sino de que en cierto sentido son, en sí mismos, indistinguibles.[21] Algo que hace que, en la práctica, *toda* expresión sea susceptible de rein-

---

distintos componentes, de los cuales uno al menos –el "trasfondo"– es descrito como "inarticulado", noción que recuerda a la insistencia de Derrida en el carácter "indeterminado" del contexto», «How Rational...», *op. cit.*, p. 334.

[19] Dicho con admirable concisión: «Decir no es querer-decir, no es el querer-decir de una consciencia: decir es hacer.» P. Peñalver Gómez: «Insaturabilidad del contexto...», *op. cit.*, p. 164.

[20] Citado por Fish en «With the Compliments...», *op. cit.*, p. 693.

[21] Como ha sostenido Bearn, «la cosecuencia más inquietante de la iterabilidad tal vez sea que nada es simplemente auténtico. Todo es también teatral; toda emisión, una representación; toda acción, actuación [*every utterance, a performance; every action, acting*]», «Derrida Dry: Iterating Iterability Analitically», *Diacritics*, 25:3, 1995, p. 23. Ver también la lectura que hace Stanley Cavell del problema del fingimiento en Austin (*Un tono de filosofía*, *op. cit.*, pp. 136 y *ss.*).

terpetaciones ulteriores: el uso podrá ser visto como mención, o como cita; la intención recta, como ironía o como metáfora; y todo discurso siempre podrá, en definitiva, resultar vacío. Una situación que hace del acto de habla un acontecimiento intrínsecamente precario.[22]

Tal vez estemos equivocados al considerar que el acto de proferencia sea de la misma naturaleza que lo proferido: que sea sencillamente algo acaecido de modo definitivo e inapelable; algo que, en tanto que *hecho*, sólo estaría en nuestra mano constatar pasivamente como *dado*. En última instancia, si alguien ha realizado o no determinado acto de habla, si ha dicho o hecho esto o lo otro, no será sólo cuestión de atenerse a los hechos, porque éstos siempre dejarán una cierta holgura, abriendo la posibilidad de apelar a un derecho: aquel orden jurídico que articula el contexto discursivo y las relaciones de poder donde se integran nuestros actos.

## *Argumentos y motivaciones*

No obstante, a pesar de lo dicho, también es posible seguir defendiendo la necesidad del principio de expresabilidad, si lo que pretendemos es desarrollar una teoría de los actos de habla firme, que pueda servir posteriormente para fundamentar prácticas y teorías que van más allá de lo meramente especula-

[22] Derrida ha descrito la situación en otro contexto con claridad inusitada: «Todo enunciado teórico cognitivo, toda verdad por revelar, etc., adopta una forma testimonial, la de un "yo pienso" o "yo digo" o "yo creo", "yo tengo el sentimiento interno de que", etc., "yo conservo una relación conmigo mismo a la que tú no accedes jamás inmediatamente y por la cual debes creerme bajo palabra". Desde ese momento, puedo mentir y dar un falso testimonio, allí precisamente donde te digo "te hablo, yo, a ti" [...]. Dado que siempre puedo mentir y que el otro siempre puede ser víctima de esa mentira, al no tener jamás el mismo acceso que yo a lo que yo pienso o quiero decir, comienzo siempre, al menos implícitamente, por confesar una culpa, un abuso o una violencia posibles, un perjurio elemental, una traición originaria», *Papel máquina, op. cit.*, pp. 73-4 (traducción de Cristina de Peretti y Paco Vidarte).

tivo. La teoría de Searle, por ejemplo, tiene notables aplicaciones en el ámbito moral, social y jurídico, pues sirve para determinar la responsabilidad de los sujetos ante los compromisos que asumen mediante sus palabras, aportando así un fundamento a los hechos institucionales sobre los que se construyen nuestras sociedades;[23] como también las tiene en ámbitos regidos por finalidades más lucrativas, como la economía o el marketing.[24] Es decir: la teoría de los actos de habla puede ser considerada como un instrumento tan *útil*, que sea preciso asumir el riesgo de pasar por alto la inestabilidad de sus fundamentos.

Los efectos que dicha teoría pueda tener en esos ámbitos es algo que a su vez podría ser cuestionado: hay quien los considera, con Derrida, esencialmente coercitivos, tendentes a la totalización, pues parecen aspirar al pleno control y dominio sobre las subjetividades. En la medida en que el sentido y la fuerza de lo dicho tenderían a ser considerados como hechos determinados, acaecidos indefectiblemente, no quedaría ninguna libertad para reinterpretar lo ocurrido, ni sería posible asumir que el pasado siempre podrá ser visto en el futuro desde una perspectiva diferente. El presente, entendido como pleni-

[23] Ver Paul Amselek y Zenon Bankowski (eds.), *Théorie des actes de langage, éthique et droit*, París, Presses Universitaires de France, 1986. Valgan los siguientes ejemplos de estas aplicaciones: Peter Meijes Tiersma, «The Language of Defamation», *Texas Law Review Archives*, 66:2, 1987; Jonathan Yovel, «What Is Contract Law "About"? Speech Act Theory and a Critique of "Skeletal Promises"», *Northwestern University Law Review*, 94, 2000, pp. 937-62; Miguel Polaino Navarrete, *Cometer delitos con palabras: teoría de los actos de habla y funcionalismo jurídico-penal*, Madrid, Dykinson, 2004.

[24] Ver H. R. Ewald y D. Stine, «Speech Act Theory and Business Communication Conventions», *Journal of Business Communication*, 20:3, 1983, pp. 13-25; G. T. Bilbow, «Commissive speech act use in intercultural business meetings», *International Review of Applied Linguistics in Language Teaching*, 40:4, 11, 2002, pp. 287-303. El propio Searle apunta posibles aplicaciones de su noción de racionalidad a la reformulación de la clásica teoría de la decisión, de uso habitual en estudios de mercado: *Razones para actuar*, *op. cit.*, pp. 18 y *ss.* Siquiera como mera anécdota, ver «Las cartas de compromiso como estrategia de marketing» (*MK: Marketing + ventas*, n198, 2005, pp. 18-27), donde se estudia el efecto de los compromisos verbales por parte de las empresas a la hora de ganar la confianza de clientes de servicios financieros.

tud de la presencia, habría eliminado toda posible diferencia. Un determinado modo de ver la realidad estaría intentando imponerse como criterio definitivo y concluyente, ocultando la parcialidad de su propia perspectiva, es decir, el juego de fuerzas del que él mismo ha surgido. Por eso también es posible defender la alternativa opuesta: que la indecibilidad de los actos de habla ha de ser preservada, que la identidad recogida en el principio de expresabilidad siempre puede y debe ser puesta en cuestión.

Pero tanto una alternativa como la otra se dirimen ya en el plano de lo que queremos hacer con nuestras teorías: las razones para optar por una o por otra pertenecen más al orden de los proyectos y las agendas que al de los hechos. Y éste es otro efecto de ese carácter fractal del debate que hemos analizado, al que nos hemos referido a lo largo del libro: al igual que en los actos de habla la fuerza no puede ser reducida al sentido, ni el saber-qué al saber-cómo, tampoco en filosofía pueden los argumentos terminar doblegando a los proyectos en los que se inscriben, porque dichos argumentos sólo entran en juego si queremos hacer algo con ellos. Muchas veces la importancia de lo que queremos hacer nos incita a resaltar ciertos aspectos teóricos del problema que nos resultan convenientes, pasando por alto otros que podrían actuar como impedimentos. Y, generalmente, no solemos considerar que los argumentos sean determinantes, más que si convienen para nuestras motivaciones.

Esto es algo que nuestros autores han experimentado en sus respectivas trayectorias intelectuales, aunque siempre denunciándolo como una actitud deshonesta por parte de sus adversarios. Searle, por ejemplo, se indigna porque el proyecto funcionalista de la inteligencia artificial siga su curso, a pesar de que el argumento de la habitación china, en su opinión, lo refutara irrevocablemente veinte años atrás: como él mismo ha constatado, poco puede un argumento contra la fuerza de todo un proyecto de investigación interdisciplinar. Por su parte, Derrida dice asombrarse por la reticencia que ha encontrado repetidamente a aceptar los efectos de la deconstrucción; no parece darse cuenta de que una teoría deconstruida no tiene

por qué ser abandonada si la motivación con la que fue construida sigue estando presente. La deconstrucción, de hecho, no demuestra la falsedad de ninguna teoría, como pretendería hacer una argumentación convencional: lo único a lo que aspira, que no es poco, es a mostrar la posibilidad intrínseca a toda teoría de sostener lo contrario, una indecibilidad que dicha teoría no puede excluir ni marginar, pues está inscrita en su propio centro. Sin embargo, no porque demostremos a alguien que es intrínsecamente posible sostener lo contrario de lo que sostiene conseguiremos que abandone su postura, si los motivos que le llevaron a ella siguen igual de vivos que antes.

En definitiva, habría que redirigir la discusión hacia el punto en el que verdaderamente entran en juego las distintas fuerzas del debate, pues no se trata ya de dirimir cuál sea la tesis *verdadera* acerca del lenguaje –si lo refleja mejor el «principio de expresabilidad» o «la iteración que contamina»–, sino de averiguar cuál es la alternativa que nos permite hacer lo que queremos hacer, y si tenemos o no razón al intentar hacerlo. La verdad pura, sin duda, ha de tener su lugar; pero no conviene olvidar que ninguna verdad ha entrado nunca ella sola por la puerta, imponiéndose a los contendientes de una discusión, a no ser que alguien quisiera apostar por ella.

Por si alguien quedara desencantado ante una conclusión semejante, recordaremos que en absoluto ha sido nuestra intención encontrarle una salida a la discusión, sino más bien adentrarnos en ella para hacerla operativa, permitiendo que el debate prosiga del modo más fluido posible. En este sentido, esperamos haber mostrado que aún hay argumentos de peso a ambos lados de la balanza. Sin embargo, para que no pueda decirse que no nos aplicamos nuestra propia medicina, estamos dispuestos a aceptar que también esto es discutible, y que lo que acabamos de sostener no lo creemos porque sea verdadero o, al menos, no sólo por ello, sino porque responde a nuestras motivaciones, pues nos permite mantener nuestro convencimiento en que es posible seguir haciendo filosofía, una misma filosofía, aunque sea de modos tan distintos.

# BIBLIOGRAFÍA


ACERO FERNÁNDEZ, Juan José: «Después del análisis: significado, comprensión e intencionalidad», en TORREVEJANO, M. (ed.): *op. cit.*, 1991, pp. 9-26.

— *Filosofía y análisis del lenguaje*, Madrid, Ediciones Pedagógicas, 1994.

— «Searle y el significado literal», *Revista de Filosofía*, 31:2, 2006, pp. 9-30.

ALFINO, Mark: «Another Look at the Derrida-Searle Debate», *Philosophy and Rhetoric*, 24:2, 1991, pp. 143-52.

AMSELEK, Paul y BANKOWSKI, Zenon (eds.): *Théorie des actes de langage, éthique et droit*, París, Presses Universitaires de France, 1986.

AUSTIN, John L.: «Performatif/constatif», en BÉRA, J. (ed.): *La Philosophie analytique*, París, Minuit, 1962, pp. 271-304.

— *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*, Barcelona, Paidós, 1971.

— *Ensayos Filosóficos*, Madrid, Ed. Revista de Occidente, 1975.

— *Sentido y percepción*, Madrid, Tecnos, 1981.

AVRAMIDES, Anita: «Intention and Convention» en HALE, B. y WRIGHT, C. (eds.): *A Companion to the Philosophy of Language*, Malden (MA), Blackwell, 2005, pp. 60-86.

BACH, Kent y HARNISH, Robert M.: *Linguistic Communication and Speech Acts*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1984.

BARNETT, Clive: «Deconstructing Context: Exposing Derrida», *Transactions of the Institute of British Geographers*, New Series, 24:3, 1999, pp. 277-93.

BARRIOS CASARES, Manuel: «Retórica y crítica de la gramática teológica de la historia en Nietzsche», *Reflexión, Revista de Filosofía*, 3, 1999, pp. 115-141.

BARTHES, Roland: *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*, Barcelona, Paidos, 1999.

BEARN, Gordon C. F.: «Derrida Dry: Iterating Iterability Analitically», *Diacritics*, 25:3, 1995, p. 3-25.

BENVENISTE, Émile: *Problemas de lingüística general*, México, Siglo XXI, 1971.

BILBOW, Graham T.: «Commissive speech act use in intercultural business meetings», *International Review of Applied Linguistics in Language Teaching*, 40:4, 11, 2002, pp. 287-303.

BLANCHOT, Maurice: *El espacio literario*, Barcelona, Paidós, 1992.

BLOOM, Harold; DE MAN, Paul; HARTMAN, Geoffrey; MILLER, J. Hillis; DERRIDA, Jacques: *Deconstruction and Criticism*, Londres/Henley, Routledge & Kegan Paul, 1979.

BOLY, John R.: «Nihilism Aside: Derrida's Debate over Intentional Models», *Philosophy and Literature*, 9:2, 1985, pp. 152-65.

BOUVERESSE, Jacques: *Prodiges et vertiges de l'analogie*, París, Raisons d'Agir, 1999.

— «Une différence sans distinction?», en *Essais IV. Pourquoi pas des philosophes?*, Marsella, Agone, 2004, pp. 163-203.

BRENTANO, Franz: *Psychologie Vom Empirischen Standpunkt*, Hamburg, Felix Meiner, 1973.

BURKHARDT, A. (ed.): *Speech Acts, Meanings and Intentions. Critical Approaches to the Philosophy of John R. Searle*, Berlin/Nueva York, de Gruyter, 1990.

CARNAP, Rudolf: «La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje», en AYER, A. J. (comp.): *El positivismo lógico*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1993.

CAVELL, Stanley: *Must we mean what we say?*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.

— *Un tono de filosofía. Ejercicios autobiográficos*, Madrid, A. Machado Libros, 2002.

CHAMIZO-DOMÍNGUEZ, Pedro J.: *Semantics and Pragmatics of False Friends*, Londres/Nueva York, Routledge, 2007.

COLLINS, Randall: *Sociología de las filosofías: una teoría global del cambio intelectual*, Barcelona, Hacer, 2005.

CRUZ, Manuel: *Filosofía contemporánea*, Madrid, Taurus, 2002.

CULLER, Jonathan: «Convention and Meaning: Derrida and Austin», *New Literary History*, 13:1, 1981, pp. 15-30.

— *Sobre la deconstrucción. Teoría y crítica después del estructuralismo*, Madrid, Cátedra, 1988.

CUSSET, François: *French Theory: Foucault, Derrida, Deleuze & Cía y las mutaciones de la vida intelectual en Estados Unidos*, Barcelona, Melusina, 2005.

CRITCHLEY, Simon: «Introduction», en CRITCHLEY, S. y SCHROEDER, W. (eds.): *A Companion to Continental Philosophy*, Oxford, Blackwell, 1998.

D'AGOSTINI, Franca: *Analíticos y continentales. Guía de la filosofía de los últimos treinta años*, Madrid, Cátedra, 2000.

DASCAL, Marcelo (ed.): *Filosofía del lenguaje II. Pragmática*, Madrid, Trotta, 1999.

DASCAL, Marcelo: «La controverse en philosophie», en AA.VV., *Encyclopédie Philosophique Universelle, vol. IV: Le Discours Philosophique*, París, Presses Universitaires de France, 1998, pp. 1583-604.

— «How Rational Can a Polemic Across the Analitic-Continental "divide" be?», *International Journal of Philosophical Studies*, 9:3, 2001, pp. 313-39.

— *Interpretation and Understanding*, Amsterdam, John Benjamins, 2003.

— «Tipos de polémicas y tipos de movimientos polémicos», en MARAFIOTI, Roberto (ed.): *Parlamentos. Teoría de la argumentación y debate parlamentario*, Buenos Aires, Biblos, 2007, pp. 69-92.

DENNETT, Daniel: *La actitud intencional*, Barcelona, Gedisa, 1998.

DERRIDA, Jacques: *De la grammatologie*, París, Minuit, 1967 (*De la gramatología*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971).

— *La Voix et le phénomène: introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, París, PUF, 1967 (*La voz y el fenómeno: introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, Valencia, Pre-Textos, 1985).

— *Marges de la philosophie*, París, Minuit, 1972 (*Márgenes de la Filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989).

— *La Dissémination*, París, Seuil, 1972 (*La diseminación*, Madrid, Fundamentos, 1975).

— *Positions*, París, Minuit, 1972 (*Posiciones*, Valencia, Pre-Textos, 1977).

— «Signature Event Context», *Glyph*, I, 1977, pp. 172-97.

— «Limited Inc. a b c», *Glyph*, II, 1977, pp. 202 y *ss.*

— *Éperons. Les styles de Nietzsche*, París, Flammarion, 1978 (*Espolones. Los estilos de Nietzsche*, Valencia, Pre-Textos, 1997).

— *Limited Inc.*, Evanston (IL), Northwestern University Press, 1988. Editado posteriormente en francés con idéntico título (París, Galilée, 1990).

— *Mémoires: pour Paul de Man, París, Galilée, 1988 (Memorias para Paul de Man*, Barcelona, Gedisa, 1998).

— *Le monolinguisme de l'autre: ou la prothèse d'origine*, París, Galilée, 1996 (*El monolingüismo del otro, o la prótesis de origen*, Buenos Aires, Manantial, 1997).

— *No escribo sin luz artificial*, Valladolid, Cuatro Ediciones, 1999.

— *L'université sans condition*, París, Galilée, 2001 (*Universidad sin condición*, Madrid, Trotta, 2002).

— *Papier machine: le ruban de machine à écrire et autres réponses*, París, Galilée, 2001 (*Papel máquina: La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*, Madrid, Trotta, 2003).

— *Who's afraid of philosophy?*, Stanford, Stanford University Press, 2002.

DESCOMBES, Vincent: *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, Madrid, Cátedra, 1998.

DRAKE, Alfonso: *Hablar, hacer, causar: la teoría de los actos de habla de J. L. Austin*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2001.

DUMMETT, Michael A. E.: *Origins of Analytical Philosophy*, Londres, Duckworth, 1993.

ENGEL, Pascal: *La dispute. Une introduction à la philosophie analytique*, París, Minuit, 1997.

— «Analytic philosophy and cognitive norms», *The Monist*, 82:2, 1999, pp. 218-34.

EWALD, Helen R. y STINE, Donna: «Speech Act Theory and Business Communication Conventions», *Journal of Business Communication*, 20:3, 1983, pp. 13-25.

FARRELL, Frank B.: «Iterability and Meaning: The Searle-Derrida Debate», *Metaphilosophy*, 19:1, 1988, pp. 53-64.

FELMAN, Shoshana: *Le Scandale du corps parlant*, París, Seuil, 1980.

FERRARIS, Maurizio: «Envejecimiento de la "Escuela de la Sospecha", en VATTIMO, G. y ROVATTI, P. A. (eds.): *El pensamiento débil*, Madrid, Cátedra, 2000, pp. 169-91.

FISH, Stanley E.: «How to Do Things with Austin and Searle», *Modern Language Notes*, 91:5, 1976, pp. 983-1025.

— *Is There a Text in this Class?*, Cambridge (Mass), Harvard University Press, 1980.

— «With the Compliments of the Author: Reflections on Austin and Derrida», *Critical Inquiry*, 8:4, 1982, pp. 693-721.

FRANK, Manfred: «La loi du langage et l'anarchie du sens. A propos du débat Searle-Derrida», *Revue Internationale de Philosophie*, 151:38, fasc. 4, 1984, pp. 396-421.

GADAMER, Hans-Georg: *Verdad y método I*, Salamanca, Sígueme, 1999.

GLENDINNING, Simon: *On Being with Others: Heidegger, Wittgenstein, Derrida*, Londres, Routledge, 1998.

— «Inheriting "Philosophy": The Case of Austin and Derrida Revisited», en GLENDINNING, Simon (ed): *Arguing with Derrida*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2001, pp. 9-33.

— *The Idea of Continental Philosophy*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2006.

GLOCK, Hans-Johann: *What is Analytic Philosophy?*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

GUEROULT, Martial: *Philosophie de l'histoire de la philosophie*, París, Aubier, 1979.

HABERMAS, Jürgen: *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989.

— «Teorías de la verdad», en NICOLÁS, J. A. y FRÁPOLLI, M. J. (eds.): *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Madrid, Tecnos, 1997, pp. 543-54.

HADREAS, Peter: «Searle versus Derrida?», *Philosophiques*, XXIII, 2, pp. 317-26.

HALE, Bob y WRIGHT, Crispin (eds.): *A Companion to the Philosophy of Language*, Malden (MA), Blackwell, 2005.

HALION, Kevin: *Deconstruction and Speech Act Theory: A Defence of the Distinction between Normal and Parasitic Speech Acts*, McMaster University (Canada), 1989.

HEIDEGGER, Martin: *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1990.

— *El ser y el tiempo*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1998.
— *Carta sobre el humanismo*, Alianza Editorial, Madrid, 2000.
HOWELLS, Christina: *Derrida: Deconstruction from Phenomenology to Ethics*, Cambridge, Polity Press, 1998.
HUSSERL, Edmund: *Investigaciones lógicas*, Madrid, Alianza, 1985.
— *Meditaciones cartesianas. Introducción a la fenomenología*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1985.
— *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
IZUZQUIZA, Ignacio: *Caleidoscopios. La filosofía occidental en la segunda mitad del siglo XX*, Madrid, Alianza, 2000.
JACKSON, Frank: «Epiphenomenal Qualia», *Philosophical Quarterly*, 32, 1982, pp. 127-36.
— «What Mary Didn't Know», *Journal of Philosophy*, 83, 1986, pp. 291-5.
KELLER, Helen: *The Story of My Life*, Nueva York, Scholastic Inc., 1967.
KENAAN, Hagi: «Language, Philosophy and the Risk of Failure: Rereading the Debate Between Searle and Derrida», *Continental Philosophy Review*, 35, 2002, pp. 117-33.
KNAPP, Steven y MICHAELS, Walter Benn: «Against Theory», *Critical Inquiry*, 8, 1981/82, pp. 723-42.
— «Reply to John Searle», *New Literary History*, 25:3, 1999, pp. 669-75.
KUHN, Thomas S.: *La estructura de las revoluciones científicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.
KUNDERA, Milan: *La insoportable levedad del ser*, Barcelona, Tusquets, 1992.
LAMONT, Michele: «How to Become a Dominant French Philosopher: The Case of Jacques Derrida», *The American Journal of Sociology*, 93:3, 1987, pp. 584-622.
LEPORE, Ernest y VAN GULICK, Robert (eds.): *John Searle and His Critics*, Cambridge (Mass.), Basil Blackwell, 1991.
LÉVINAS, Emmanuel: *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 1977.
LUCY, Niall y MCHOUL, Alec: «The Logical Status of Searlean Discourse», *boundary 2*, otoño, 1996, pp. 219-41.
MACELAY, Rose: «An Apology for Parasitism: Revisiting an Old Debate in the Theory of Narrative Art», *Minerva – An Internet Journal of Philosophy*, 5, 2001.
MACKEY, Louis H. y SEARLE, J. R.: «An Exchange on Deconstruction», *The New York Review of Books*, 31:1, 2/2/1984.
MACLEAN, Ian: «*Un dialogue de sourds*? Some implications of the Austin-Searle-Derrida debate», en MACLACHLAN, Ian (ed): *Jacques Derrida. Critical Thought*, Hampshire, Ashgate, 2004, pp. 49-66.

MARTÍNEZ-FREIRE, Pascual F.: *La nueva filosofía de la mente*, Barcelona, Gedisa, 1995.

MEDINA, José: *Speaking from Elsewhere: A New Contextualist Perspective on Meaning, Identity, and Discursive Agency*, Albany, SUNY Press, 2006, pp. 144-59.

MOATI, Raoul: *Derrida/Searle. Déconstruction et langage ordinaire*, París, Presses Universitaires de France, 2009.

MOORE, George E.: *Defensa del sentido común y otros ensayos*, Madrid, Taurus, 1972.

MULLIGAN, Kevin: «How not to read: Derrida on Husserl», *Topoi*, 10:2, 1991, pp. 199-208.

— «Searle, Derrida and the Ends of Phenomenology», en SMITH, Barry (ed.): *John Searle, op. cit.*, 2003, pp. 261-86.

MULLIGAN, Kevin; SIMONS, Peter y SMITH, Barry: «What's wrong with contemporary philosophy?», *Topoi*, 25:1-2, 2006, pp. 63-7.

MUNDLE, C. W. K.: *Una crítica de la filosofía lingüística*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975.

NAGEL, Thomas: «What Is It Like to Be a Bat?», *Philosophical Review*, 83, 1974, pp. 435-50.

NAVARRO REYES, Jesús: «Cómo salir de la habitación china: consciencia e intencionalidad en las otras mentes», *Thémata*, 35, 2005, pp. 267-75.

— «Can we say what we mean? Expressibility and background», *Pragmatics & Cognition*, 17:2, 2009, pp. 283-308.

NIETZSCHE, Friedrich y VAIHINGER, Hans: *Sobre verdad y mentira*, Madrid, Tecnos, 1998.

NORRIS, Christopher: «Home Thoughts from Abroad: Derrida, Austin and The Oxford Connection», *Philosophy and Literature*, 10:1, 1986, pp. 1-25.

PEÑALVER GÓMEZ, Patricio: *Crítica de la teoría fenomenológica del sentido*, Granada, Universidad de Granada, 1979.

— *Deconstrucción, escritura y filosofía*, Barcelona, Montesinos, 1990.

— «Insaturabilidad del contexto y anarquía del sentido», *Fragmentos de filosofía*, 3, 1993, pp. 157-66.

— «Derrida y la Academia», *Archipiélago*, 75, mayo 2007.

PÉREZ DE TUDELA VELASCO, Jorge: «Escritura y "phone": el desplazamiento derridiano de la tradición analítica», en TORREVEJANO, M. (ed.): *op. cit.*, 1991, pp. 155-75.

POLAINO NAVARRETE, Miguel: *Cometer delitos con palabras: teoría de los actos de habla y funcionalismo jurídico-penal*, Madrid, Dykinson, 2004.

POTTE-BONNEVILLE, Mathieu: «La violence dans le débat philosophique: le débat Derrida-Searle», *Recherches sur la philosophie et le langage*, 14, 1992, pp. 219-48.

PRADES CELMA, José Luis y SANFELIX VIDARTE, Vicente: *Wittgenstein*, Madrid, Cincel, 1992.

PRADO, C. G. (ed.): *A house divided: comparing analytic and continental philosophy,* Amherst (N. Y.), Humanity Books, 2003.

PRADO, C. G.: *Searle and Foucault on truth,* Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

PRESTON, John y BISHOP, Mark (eds.): *Views into the Chinese Room. New Essays on Searle and Artificial Intelligence*, Oxford, Calendon Press, 2002.

PUTNAM, Hilary: «A Comparison of Something With Something Else», *New Literary History*, 17:1, 1985, pp. 61-79.

— *Razón, verdad e historia*, Madrid, Tecnos, 1988.

— *Cómo renovar la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1994.

— «A Half Century of Philosophy, Viewed From Within», *Daedalus*, 126, 1997, pp. 175-208.

RABOSSI, Eduardo: «Actos de habla», en DASCAL, M. (ed): *Filosofía del lenguaje II: Pragmática, op. cit.*, 1999, pp. 53-72.

RECANATI, François: *Meaning and Force. The Pragmatics of Performative Utterances*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

— «Beyond Analytic Philosophy?», *Stanford French Review*, 17:2-3, 1993, pp. 197-206.

— «The limits of expressibility», en SMITH, B. (ed): *John Searle, op. cit.*, 2003, pp. 189–213.

RICOEUR, Paul: *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, 1996.

RORTY, Richard (ed.): *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method*, Chicago, The University of Chicago Press, 1967.

RORTY, Richard: «Derrida on Language, Being and Abnormal Philosophy», *The Journal of Philosophy*, 74:11, 1977, pp. 673-81.

— *Escritos filosóficos II. Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Barcelona, Paidós, 1993.

— *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 2001.

ROSENTHAL, David M.: «Explaining Consciousness», en CHALMERS, David J. (ed.): *Philosophy of Mind. Classical and Contemporary Readings*, Oxford, OUP, 2002, pp. 406-21.

RYLE, Gilbert: *El concepto de lo mental*, Buenos Aires, Paidós, 1967.

SÁEZ RUEDA, Luis: «Segregación o domesticación de la experiencia prerreflexiva», *Volubilis*, 4, 1996, pp. 35-53.

— *Movimientos filosóficos actuales*, Madrid, Trotta, 2001.

— *El conflicto entre continentales y analíticos: dos tradiciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 2002.

SAUSSURE, Ferdinand de: *Curso de lingüística general*, Buenos Aires, Losada, 1945.

SEARLE, John R. y FAIGENBAUM, Gustavo: *Conversaciones con John Searle*, ed. Libros en Red, 2001.

SEARLE, John R. *et al.*: *(On) Searle on Conversation*, Amsterdam/Filadelfia, John Benjamins, 1992.

SEARLE, John R.: *Speech Acts, An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969 (*Actos de habla. Ensayo de filosofía del lenguaje*, Madrid, Cátedra, 2001).

— «Reiterating the Differences: A Reply to Derrida», *Glyph*, I, 1977, pp. 198-208 (*Pour réitérer les différences. Réponse à Derrida*, Combas, Éditions de l'Éclat, 1991).

— *Expression and Meaning*, Cambridge, CUP, 1979 (incluye entre otros artículos «The Logical Status of Fictional Discourse», «Literal Meaning» y «Metaphor»).

— «What is an Intentional State?», *Mind*, 88:349, 1979, pp. 74-92.

— «Minds, Brains and Programs», *Behavioral and Brain Sciences*, 3:3, 1980, pp. 417-457.

— *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983 (*Intencionalidad: un ensayo en la filosofía de la mente*, Madrid, Tecnos, 1992).

— «The World Turned Upside Down», *The New York Review of Books*, 30:16, 27/10/1983 (*Déconstruction – Le langage dans tous ses états*, Combas, Éditions de l'Éclat, 1992).

— *Minds, Brains and Science*, Londres, British Broadcasting Corp., 1984.

— «How Performatives Work», *Linguistics and Philosophy*, 12, 1989, pp. 535-58 (recogido en VANDERVEKEN, D. (ed.): *Essays in Speech Act Theory*, *op. cit.*, 2001, pp. 85-107).

— *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1992 (*El redescubrimiento de la mente*, Barcelona, Crítica, 1996).

— «Rationality and Realism: What Is at Stake?», *Daedalus*, 1993, 122:4, pp. 55-83.

— «Literary Theory and Its Discontents», *New Literary History*, 1994, 25:3, pp. 637-67 (versión ampliada de «La théorie littéraire et ses bévues philosophiques», *Stanford French Review*, 17, 2-3, 1993, pp. 221-56).

— *The Construction of Social Reality*, New York, The Free Press, 1995 (*La construcción de la realidad social*, Barcelona, Paidós, 1997).

— «Contemporary Philosophy in the United States», en BUNNIN, N. y TSUI-JAMES, E. P. (eds.): *The Blackwell Companion to Philosophy*, Oxford, Blackwell, 2003, pp. 1-22.

— «Postmodernism and Truth», *2B: a Journal of Ideas*, 13, 1998, p. 85-7.

— *Rationality in Action*, Cambridge, MA: MIT Press 2001 (*Razones para actuar. Una teoría del libre albedrío*, Oviedo, Nobel, 2000; algunos capítulos de la edición traducida están basados en una versión anterior).

— *Mind, a brief introduction*, Oxford, OUP, 2004.

SMITH, Barry *et al.*: «From Professor Barry Smith and others», *The Times* (Londres), sábado 9 de mayo, 1992.

SMITH, Barry (ed.): *John Searle*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

SOKAL, Alain y BRICMONT, Jean: *Imposturas intelectuales*, Barcelona, Paidós, 1999.

SOKAL, Alain: «Transgressing the Boundaries: Toward a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity», *Social Text*, 46/47, 1996, pp. 217-52.

SPERBER, Dan y WILSON, Dreide: *La Relevancia: comunicación y procesos cognitivos*, Madrid, Visor, 1994.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty: «Revolutions that as yet have no model: Derrida's Limited Inc», *Diacritics*, 10:4, 1980, pp. 29-49.

STRAWSON, Peter F.: *Ensayos lógico-lingüísticos*, Madrid, Tecnos, 1983.

TIERSMA, Peter Meijes: «The Language of Defamation», *Texas Law Review Archives*, 66:2, 1987.

TORREVEJANO, Mercedes (ed.): *Filosofía analítica hoy. Encuentro de tradiciones*, Universidad de Santiago de Compostela, 1991.

TUGENDHAT, Ernesto: «La filosofía analítica y su concepción del método de la filosofía», en TORREVEJANO, M. (ed.): *op. cit.*, 1991, pp. 27-33.

TURING, Alan M.; PUTNAM, Hilary y DAVIDSON, Donald: *Mentes y máquinas*, Madrid, Tecnos, 1985.

VANDERVEKEN, D. (ed.): *Essays in Speech Act Theory*, Filadelfia, John Benjamins, 2001.

WITTGENSTEIN, Ludwig: *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid, Alianza, 1993.

— *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 2002.

WRIGHT, Edmond: «Derrida, Searle, Contexts, Games, Riddles», *New Literary History*, 13:3, 1982, pp. 463-77.

YOVEL, Jonathan: «What Is Contract Law "About"? Speech Act Theory and a Critique of "Skeletal Promises"», *Northwestern University Law Review*, 94, 2000, pp. 937-92.

*Este libro se terminó de imprimir y encuadernar*
*el 31 de marzo de 2010*
*en los talleres de Tecnología Gráfica, S.L.,*
*Madrid.*

Basta con conocer *in situ* los distintos modos de hacer filosofía que imperan a cada lado del canal de la Mancha –o del océano Atlántico– para tomar consciencia de que la filosofía contemporánea está dividida. Aunque lo más desconcertante de esta escisión es que no suele haber enfrentamientos explícitos, sino que la mayoría de los filósofos, tanto los llamados *analíticos* como los *continentales*, consigue hoy en día desatender durante la mayor parte del tiempo las aportaciones de la facción contraria, asumiéndolas como el ruido de fondo que uno ha de ignorar para ponerse a trabajar en lo que verdaderamente importa. Afortunadamente hay excepciones, y aquí se analiza una de ellas: el fallido debate que tuvo lugar entre John Searle y Jacques Derrida desde finales de los años setenta, en torno a la teoría de los actos de habla de John L. Austin.

Este ensayo no sólo estudia minuciosamente aquel desencuentro sino que, esforzándose por superar la violencia y la incomprensión entonces manifiestas, ofrece sendas visiones retrospectivas de las tradiciones de Searle y Derrida, a fin de contextualizar los motivos de su disputa y hacer de ella lo que no fue: una controversia respetuosa, sensata y fructífera. Se aprovecha así el episodio para retratar algunos momentos cruciales de la filosofía contemporánea y reflexionar sobre la peculiar naturaleza de esta disciplina, plasmada en prácticas intelectuales tan heterogéneas que cabe dudar de su unidad y su coherencia. De fondo, los grandes problemas de la filosofía del lenguaje y de la mente: la palabra como instrumento de comunicación, la intencionalidad de la conciencia y la *diferancia* como aspecto constitutivo de todo texto.

**Jesús Navarro Reyes** (1974), profesor de Filosofía en la Universidad de Sevilla, ha sido investigador visitante en diversas universidades, como la Sorbona, Berkeley y Oxford. Colabora en revistas internacionales especializadas y es autor del libro *Pensar sin certezas: Montaigne y el arte de conversar*, publicado en esta misma editorial.

978 84 375 06401